Mircea Florian

RECESIVITATEA
CA STRUCTURĂ A LUMII

Volumul I

Mircea Fior ian

RECESIVITATEA CA STRUCTURĂ A LUMII

Vo'umui I

EDITURA EMINESCU
BIBLIOTECA DE FILOZOFIE A CULTURII ROMÂNEŞTI

apare sub îngrijirea lui
VALERIU RÂPEANU

în această colecţie
au mai apărut:

GHEORGHE I. BRĂTIANU
Tradiţia istorică despre întemeierea statelor româneşti
TUDOR VIANU
Studii de filozofia culturii
VICTORiPAPACOSTEA
Civilizaţie românească şi civilizaţie balcanică

Mircea Florian

RECESIVITATEA CA STRUCTURĂ A LUMII

Volumul I
ediție îngrijită, studiu introductiv
şi note de
NICOLAE GOGONEAȚA şi IOAN C. IVANCIU



Editura Eminescu
Bucureşti, 1983

COPERTA-4>P PETRE HAGIU



4 (Şfou'cut, J/-)

TABLA DE MATERII

STUDIU INTRODUCTIV

Concepută şi elaborată în două volume, lucrarea postumă *Recesiviiatea ca structură a lumii,* adevărat testament filozofic al gînditoruluf român Mircea Florian (1888—1960), se prezintă ca o încercare de a lumina resorturile gîndirii omeneşti şi, totodată, de a propune şi motiva o nouă viziune asupra lumii, asupra structurilor ei fundamentale.

In căutările sale neobosite, de-o viaţă, Mircea Florian a urmărit consecvent şi lucid să ajungă la fundamentele existenţei, alegînd de regulă calea mai dificilă, dar în acelaşi timp mai sigură, a abordării problemelor filozofice în toată complexitatea lor posibilă, fără a simplifica, vreodată, pentru a găsi — prin dialectica ideilor — soluţii care să reprezinte trainice puncte de sprijin, în afara oricăror îndoieli şi dispute..

Continuu preocupat să surprindă cu maximum de precizie nuanţele gîndirii, ale vieţii şi ale existenţei, cugetătorul român de viguroasă orientare realist-raţionalistă a apelat la noţiunea de recesivitate în intenţia mărturisită de a exprima cît mai exact o concepţie filozofică proprie, de largă respiraţie, care are ca teză centrală ideea că existenţa se scindează* în opoziţii corelative, în contrarii aflate în unitate.

în încercarea de a cuprinde într-o formulă sintetică structura existenţei, Mircea Florian nu a fost satisfăcut nici de ideea complementarităţii, cu largă circulaţie în epoca noastră, nici de aceea a paralelismului unor factori esenţiali ce intră în alcătuirea sau structura lumii, nu a» putut accepta nici principiul corelatelor, ci a considerat că prin recesivitate poate să exprime mai bine atît structura polară, antitetică a lumii, cît şi raportul dintre termenii corelativi care o alcătuiesc, accentul fiind pus de el „nu pe însuşi raportul de corelaţie, ci pe suporturile corelaţiei" (voi. I, p. II)[1], şi pe un anumit gen de corelaţie, căreia în esenţă îi este specific „caracterul de opoziţie, de antiteză, de polaritate" (I, **p. II)** şi în care fiecare termen îşi are importanţa şi valoarea sa specifică.

[1] Trimiterile din cuprinsul acestui studiu introductiv se vor face la manuwri—I celor două volume, păstrat de soţia gânditorului, prof. Angela Florian. In cadrul trimiterilor, volumul întîi va fi notat prescurtat cu I, iar volumul al doilea ca H. De reţinut că în procesul definitivării lucrării, autorul a completat cupagini noi anele capitole, numerotîndu-le prin adăugarea la cifrele arabe a unor litere sau cifre romane.

Deşi adoptat în urma unor îndelungi căutări şi a unor sistematice şi profunde reflecţii, conceptul de recesivitate poate totuşi să surprindă, dacă nu chiar, la prima vedere, să producă nedumerire. Treptat, pe măsură ce va face cunoştinţa cu felul în care a fost definit şi aplicat pentru prima dată în filozofie de gînditorul raţionalist Mircea Florian, de cel ce i-a dat „un sens nou", calitativ diferit de acela special, întâlnit în biologie, cititorul va înţelege însă că necesitatea şi funcţionalitatea acestui concept au o deplină acoperire în procesul explicării structurii lumii. Cititorul se va convinge totodată că „recesivitatea" (în sens filozofic) este o creaţie originală românească şi că ea se datorează efortului constant făcut de Mircea Florian spre a găsi şi fundamenta o formulă sugestivă, în stare să exprime cît mai adecvat un mod general de structurare a lumii.

Odată stabilită această formulă, asupra căreia proiectează mereu noi lumini, de-a lungul întregii cercetări — definitorie pentru opţiunile realist-raţipnaliste şi amploarea deschiderilor sale dialectice —, autorul consacră întinse şi amănunţite analize categoriilor fundamentale, în măsură să exprime esenţa lumii, în primul rînd noţiunilor limită, de maximă generalitate, ce formează, de regulă, obiectul oricărei filozofii puternic ancorate în dialectica realităţii, şi anume : *Tnaterie-spirit, spaţiu-limp, finit-infinit, real-posibil, esenţă-relaţie, existenţă-valoare, adevăr-•eroare, determinismAibertate,~individ-societaie* etc. (în volumul întîi al cercetării sale). Florian pune mai departe în discuţie, îh cel de al doilea volum al lucrării — a cărui apariţie va succeda într-un timp relativ •scurt celui *ăe* faţă —, o suită de principii şi concepte de un real interes teoretic.şi practic ; tratate într-o manieră stimulativă, incitantă la adînci reflecţii, astfel de principii, legi sau concepte îşi găsesc expresia într-o suită do cupluri categoriale, cum sînt : *animal-om, viaţă-moarte, acţiune-cundaştere, optimism-pesimism, schimbare-evoluţie şi progres, vio~lehţă-iubire, libertate-autoritate, conducători-intelectuali, riaţiohal-supranaţional, istorism-supraistorism* etc. • •

Ca metodă de argumentare, autorul alege calea examinării minuţioase — sprijinită pe o impresionantă erudiţie şi experienţă de viaţă — a teoriilor care s-au Confruntat de-a lungul evoluţiei sinuoase — de peste două milenii — â gîndirii filozofice universale, în efortul ei de înţelegere şi explicare a conţinutului categoriilor, a particularităţilor şi rolului important, în procesul cunoaşterii lumii, a conceptelor de maximă generalitate, a raportului dialectic dintre ele.

Cu deplină îndreptăţire se poate afirma că lucrarea *Recesivitatea că structură a lumii &* fost pregătită şi oarecum prefaţată de întreaga operă de filozofie sistematică sau istorico-filozofică elaborată de cugetătarul român atît înainte de Eliberare, cît şi în anii. construcţiei socialismului în ţara noastră, rînd s-a apropiat treptat de materialismul dialectic. Ea ne apare dealtfel ca o continuare firească a preocupărilor sale din *Ştiinţă şi raţionalism, Cosmologia elenă, Cunoaştere şi existenţă, Reconstrucţie filozofică,* dar mai ales din valoroasa lucrare *Dialectica, sistem şi metodă, de la Platon la* Lemn, ca şi din alte studii scrise în ultima parte a vieţii.

Desigur, *Recesivitatea ca structură a lumii* nu este o expunere *ad lifteram* a unei concepţii materialist dialectice şi istorice; ea circum-?^

scrie şi exprimă însă neîndoielnic o concepţie filozofică originală, dia**lectică şi** predominant materialistă în esenţa şi în orientarea sa de prin**cipiu, o** viziune personală asupra lumii, inspirată din ideea centrală a **oricărei** concepţii dialectice — fie ea a lui Heraclit, Aristotel, Diderot, **Hegel sau** Marx —, concepţie sintetizată lapidar în aserţiunile : „exis**tenţa este** structurată de termeni antitetici sau polari, în care unul **domină,** stă înainte, iar celălalt este recesiv, vine din urmă (de la *reci-**derejf,*** fără însă ca „prin această poziţie subalternă termenul recesiv **să fie** degradat", să-i scadă adică în vreun fel însemnătatea sa.

Poziţia reâlist-răţionalistă şi dialectică a autorului, figură reprezentativă în peisajul filozofiei româneşti din secolul al XX-lea, capătă un **net** contur încă de la începutul lucrării, atunci cînd susţine că recesivitatea „învederează o disimetrie profundă în structura lumii" (I, p. II), cînd postulează structura antitetică, duală a existenţei, tratînd-o ca atare **în** întreaga operă ; şi se confirmă ulterior, pe parcursul expunerii, cînd postulează primordialitatea materiei în raport cu forma (I, p. 134) sau cu spiritul (I, p. 456), ori cînd afirmă despre concepţia sa că „nu este străină de materialism" (I, p. 455), de această orientare filozofică în care vede „cea mâi sistematică şi coerentă dintre doctrinele consaerate" **(I,** p. 441), detaşîndu-se astfel premeditat de cei care „cred că materialismul este o doctrină învechită"; depăşită (I, p. 443);

Această caracterizare sintetică şe cere completată cu constatarea că gînditorul român Mircea Florian a militat întotdeauna pentru o filozofie care să reflecte complexitatea existenţei, ierarhia reală a faptelor, bogăţia de nuanţe a „datului", avînd oroare de orice simplificare, de unilateralitatea şi unilateralizările spiritualismului, ale idealismului în general, ori ale materialismului vulgar.

Conceptul de recesivitate, folosit de Florian în ultima lucrare —- sinteză a întregii sale gîndiri — pentru a defini şi explica structura intimă a lumii, nu trebuie în nici un caz să ne facă să credem că ar fi vorba de o abordare biologizantă generalizată a problematicii filozofice, şi nici măcar de o influenţă din partea biologici, domeniu din care este împrumutat prin simpla forţă a sugestiei.

•In acest sens, autorul însuşi face o serie de precizări, In primul rînd, el notează că a rezistat „ispitei de a exagera şi generaliza recesivitatea", mai exact Florian nu vede „peste tot recesivităţi" (I, p. 31), iar acolo şi atunci cînd le acceptă şi le discută, gînditorul român încearcă să păstreze o dreaptă şi echilibrată judecată, bazată pe convingerea că nu este nevoie „să silim faptele să devină altfel decît sînt ele, presupunînd că această silnicie ar fi posibilă nu numai «teoretic» sau «speculativ»-, adică propriu-zis «verbal», ci efectiv, real, operaţie ce nu **stă în** puterea gîndirii, ci a mîinii omeneşti, dar şi aceasta nu întot**deauna" (I,** p. 41).

L **Ia al** doilea rînd, nu poate fi omis faptul că, în esenţă, concepţia **recesivităţii** începe prin a recunoaşte „eterogenitatea materiei şi spiritului, **precum** şi conexiunea lor indisolubilă, constantă" (I, p. 455), ceea **ce, evident, nu** are nimic comun cu „înţelesul (recesivităţii — n.n.) din **mojogjp, din** genetică", sau dacă totuşi are, nu poate fi vorba decît **de o simplă** analogie, şi „aceea strict terminologică" (I, p. 28).

Conceptul de recesivitate este folosit de Florian „în lipsa altuia mai convenabil" şi cu precizarea că i se conferă un rol filozofic, universal, într-o accepţie ce depăşeşte fenomenul eredităţii, rol ce „nu poate fi negat". Unul din scopurile lucrării sale este tocmai „să justifice semnificaţia *filozofică* (subl. n.) a recesivităţii" (I, p. II), drept care autorul abordează din unghiul de vedere al acestui concept problematica fundamentală a filozofiei.

înţeleasă ca o corelaţie de determinări polare, proprii întregii existenţe, recesivitatea se află în strînsă legătură cu problema *unităţii* lumii. De asemenea, întrucît raportul de recesivitate implică o *relaţie* între doi termeni opuşi, Florian se vede obligat să ia în discuţie şi categoria de *relaţie.* Astfel că, atît în partea destinată să dea o fundamentare teoretică recesivităţii, cît şi în partea pe care am putea-o numi, convenţional, aplicativă, a lucrării sale, analiza acestui concept se interferează cu dezbaterea soluţiilor oferite de diverşi gînditori problemei unităţii lumii sau a înţelesurilor conceptului de relaţie, pentru ca, prin delimitări critice, autorul să pregătească terenul pentru afirmarea concepţiei proprii, asupra căreia va reveni mereu, pentru noi precizări, în tratarea concretă a diverselor raporturi de recesivitate (sau „dualisme", cum le mai numeşte) analizate în lucrarea sa.

De fapt, problemele filozofice de ordin general asupra cărora se opreşte gînditorul sînt mai numeroase, întrucît cuplurile de categorii analizate, fiind prin natura lor de mare generalitate, îl obligă pe Florian să-şi definească poziţia şi în problema cunoaşterii şi în problemele centrale ale dialecticii existenţei, ca şi în alte numeroase chestiuni referitoare la viaţa socială, la sfera ideilor etc.

Fără a face, de fiecare dată, o expunere sistematică a concepţiei proprii în aceste probleme, el reia, spre a completa sau nuanţa, teze expuse şi fundamentate în alte lucrări, astfel încît concepţia sa filozofică poate fi apreciată numai luînd în consideraţie imaginea de ansamblu a gîndirii sale, nu după afirmaţii izolate. De asemenea, pentru o corectă interpretare a filozofiei lui Mircea Florian este imperios necesar să se ia în consideraţie nuanţările şi precizările pe care le adaugă mereu, spre a-şi susţine tezele de bază, ceea ce impune adesea — în vederea înţelegerii cît mai exacte a gîndirii sale — apelul direct la cuvintele şi expresiile autorului. Modul analitic de gîndire, specific lui Mircea Florian, continua revenire asupra ideilor, cu scopul de a proiecta noi lumini asupra lor, impune exegeţilor operei sale, în procesul caracterizării şi evaluării ei, pe lîngă prezentarea sintetică a concepţiei filozofului român într-o problemă sau alta, şi un demers analitic, sprijinit pe textele mereu adăugite de Florian, chiar şi atunci cînd par, la prima lectură, o reluare a unor idei enunţate anterior.

în problema unităţii lumii, Florian pune accentul pe relaţiile dintre diverse aspecte concrete ale realităţii, refuzînd o reducţie a acesteia la Un singur factor. în acest sens, Vom arăta, de la început, că autorul manifestă o atitudine mai mult decît rezervată faţă de monism, căruia îi obiectează, printre altele, că a valorificat „pînă la absurd o aşa-numită «năzuinţă nestăvilită a spiritului spre unitate»" (I, p. 2).

Monismul, înţeles ca o concepţie ce reduce diversitatea calitativă a realităţii la un singur aspect concret al acesteia —> spirit sau materie^

în accepţia de substanţă unică —, nu poate fi acceptat de Florian, care postulează o *unitate* ***bazată*** *pe corelaţia dintre factorii aflaţi în raporturi* ***de opoziţie,*** *de recesivitate.*

Pledoaria şi argumentele lui Mircea Florian nu curg deci în favoarea monismului, a monismului idealist şi a celui materialist vulgar, pe care îl apreciază drept „un focar de sofisme" **(I,** p. 8), ci în favoarea multiplului şi diversului, a opoziţiilor, în ultimă instanţă a dualităţii, a -dualismului (sau mai exact a unei diversităţi de dualisme), noţiunea de dualism avînd un sens diferit de cel tradiţional, dat de însuşi conceptul de recesivitate. In urma analizelor pe care le dezvoltă, una din concluziile la care ajunge Florian este că „nu există o singură dualitate, ci dimpotrivă că dualităţile sînt multiple, că deci există mai multe dualităţi, sau perechi de opoziţii" **(I,** p. 2). Ar fi o eroare să se desprindă de aici concluzia că prin aceasta ar respinge ideea unităţii lumii. Repudierea „monismelor" de orice fel nu înseamnă ostilitate faţă de tema unităţii, ci dorinţa mărturisită de a se apropia mai mult şi mai profund de realitate, de resorturile ei intime, animat fiind de convingerea că una din sarcinile filozofiei este de „a dezvălui, de a ierarhiza, de a descrie **—7,/** pe scurt — de a clarifica noţiunile prime, care sînt cele mai generale sub raportul abstracţiei şi cele mai concrete prin universala lor actualitate în lucrurile individuale, oricărui domeniu ar aparţine acestea, natură sau cultură (istorie)" **(I,** p. 1).

Florian înţelege unitatea nu ca un rezultat al eforturilor gîndirii, ci ca o realitate dictată de lucruri, care, păstrîndu-şi individualitatea, se află în anumite relaţii ce se reflectă în concepte. Poziţia sa realistă este afirmată consecvent şi se opune diverselor interpretări idealiste, Care deduc unitatea din substanţa noţiunilor. Florian se detaşează critic în primul rînd de Wundt, apoi de întreaga metafizică tradiţională, care „a trăit din absolutizarea noţiunilor, în speranţa că ea va descoperi noţiunea din care vor decurge, printr-o formulă magică, toate celelalte noţiuni şi realităţi". El precizează că, în concepţia sa — în care, reamintim, unitatea se bazează pe opoziţii, pe contrarii aflate în relaţie — „opoziţia nu este opera gîndirii abstracte, ci este un dat primordial de care este saturată realitatea, o posesie originară a concretului care se înfăţişează ca o unitate de opoziţii".

Argumentul de bază folosit în acest sens de filozoful român este că „legarea noţiunilor abstracte este tot *operă faptelor* (subl. n.) care păstrează dreptul de *veto.* Faptele opun şi unesc, gîndirea constată o situaţie preexistentă şi îşi însuşeşte merite străine ei".

Dar a consemna existenţa corelaţiilor nu este de ajuns spre a explica structura lumii. Pentru Florian, spre deosebire de Wundt, şi nu numai de el, „hotărîtor este felul corelaţiei" şi tocmai acest aspect consti-•tuie tema lucrării *Recesivitatea ca structură a lumii.* Jln orbita acestei teme se situează în primul loc caracterul de opoziţie, **de** antitezăj de polaritate" **(I,** p. **I**[1]**),** scrie gînditorul relevînd o primă caracteristică a recesivităţii.

Astfel, el aduce în discuţie conceptul **de** ***opoziţie,*** **şi** odată cu acesta şl noţiunile de contrarii sau de opuşi. Edificatoare pentru poziţia ghicitorului român este precizarea menită **să** explice aceste noţiuni : „contradicţia **şi** contrarietatea sînt relaţii **de** opoziţie care **se** definesc prin

caracterul negativ al unui termen din opoziția Contradictorie și prin caracterul pozitiv al ambilor termeni contrari, care sînt în adevăr corelativi" (I, p. 1).

Opoziția tiu exclude, -așadar, unitatea. Mai mult, unitatea este dictată de faptele înseși, nu este impusă de gîndire, de intelect (așa cum au susținut numeroși reprezentanți ai idealismului filozofic din epoca modernă). Consemnînd prezența opoziției în însăși structura existenței, Florian nu intenționează să respingă ideea de unitate, ci doar s-o întemeieze altfel. In principal, scopul său este, pe de o parte, de a releva că unitatea rezultă dintr-o corelație existentă între fapte, între obiecte, iar pe de altă parte de a respinge prejudecata că „unitatea este o «activitate» a gîndirii, a «interiorului»". Concluzia sa afirmă că „unitatea sau este *în* date, *în* obiecte, *in* lucruri, sau nu este posibilă", întrucît „dacă lucrurile nu posedă originar unitate, nu numai că nu avem dreptul sau căderea de a le-o impune, fără a le falsifica, dar nici nu dispunem de puterea de a o face" (I, p. 3).

Așadar, unitatea își are rădăcinile în fapte, în realitate, nu în gîndire, în rațiune : „unitatea nu are nevoie de un al treilea termen, pentru a ține laolaltă doi sau mai mulți termeni" (I, p. 5). Ea nu trebuie înțeleasă însă în chip antropomorfic.

Criticînd concepțiile care susțin că universul ar fi un Tot, un Individ, un Organism, poziții ce învederează „un nefericit antropomorfism, care a avut ca concluzie diferitele forme de monism sau reducerea tuturor lucrurilor, corpuri și suflete, la o singură substanță" (I, p. **7),** Florian relevă că gîndirea modernă a accentuat îndeosebi pe o anumită unitate, pe „aceea a relației, a corelației, a conexiunii, a raportului. Nimic nu este în lume cu totul independent sau nerelaționat; de aceea relația asigură legătura cosmică, după ce unitatea în sensul propriu a fundamentat-o" (I, p. 6).

Iată motivul pentru care gînditorul român respinge hotărît „monismul (spiritualist și rnaterialist vulgar)" și își exprimă convingerea că „unitatea lumii nu poate fi decît o conexiune, o unitate datorată relației, anume relației de acțiune și reacțiune a părților lumii" (I, p. 8).

Din această perspectivă și în cadrul discuției despre modalitățile de înțelegere a unității lumii, filozoful raționalist român dă „o primă lămurire" recesivității, precizînd că ea „relevă existența unor dualisme; în care raportul factorilor nu este de coordonare, ci de subordonare, în sensul cel mâi obiectiv al acestui termen. Un factor este dominant, primar, celălalt este *recesiv,* secundar. Raportul dintre ei este în general ireversibil, fără a exclude principial reversibilitatea în condiții" anumite (I, p. 11). într-o altă formulare, „dualitatea recesivă nu presupune termeni de putere egală *(isostenici)* și de valoare egală *(isotimici),* ci unul din termeni prevalează asupra celuilalt", cu precizarea că „recesivitatea nu înseamnă că al doilea termen este dedus din primul, ca și cum finitul ar deriva din infinit sau infinitul din finit, multiplul din unul sau unul din multiplu". în viziunea lui Florian „este înlăturată orice încercare de «reducere» monistă sau armonistă" (I, p. 11—12).

Din punctul său de vedere, recesivitatea trebuie înțeleasă în sensul că „există un termen «mai tare» decît altul, însă termenul «recesiv»- nu are o semnificație «mai slabă»". •

Accentul pus de filozof cade nu atît sau nu în primul rînd pe dimensiunea ontologică a unui termen sau altul în raportul recesiv, cît pe aceea axiologică, a valorii, a semnificației și importanței termenului recesiv. Dealtfel, el însuși subliniază că „factorul recesiv, deși este subordonat, are o semnificație existențială mai înaltă, de exemplu materia domină spiritul, care este recesiv, dar spiritul are o semnificație majoră și tot așa la celelalte dualisme" (I, p. 11).

Spre a explica pe deplin raporturile dintre termenii aflați în relație de recesivitate, Florian deschide o paranteză, destul de largă, în legătură cu „noțiunea de *relație în genere",* nemulțumit de faptul că, pînă în prezent, examinarea structurii proprii, specifică relației, nu s-a făcut satisfăcător.

Cu acest prilej el analizează felurile opoziției, antinomia teză-antiteză, aducînd de fiecare dată noi clarificări asupra punctului de vedere propriu.

O primă observație pe care o face este că dualitatea, ca opoziție logică, prezintă două forme care nu trebuie să fie confundate, deși eroarea aceasta a fost adesea cu ușurință săvîrșită : opoziția contrară și opoziția contradictorie, opoziție care încă „n-a fost cercetată de filozofi si logicieni cu grija, amploarea si adîncimea de care ea are nevoie" (I, P- 12).

încercînd să înlăture o atare lacună, el își propune să treacă la „examinarea unei anumite grupe de opuși contrari, care prin generalitatea și natura lor deosebită definesc, pregnează structura lumii" (I, p. 16). Important de reținut este că logicianul Florian ajunge să inventarieze „peste 40 de opoziții", arătînd că trece în rîndul marilor opoziții contrare perechi de opoziții nerecunoscute ca atare pînă acum, neconsacrate, și dimpotrivă lasă pe dinafară altele consacrate (I, p. 17).

în legătură cu aceste opoziții contrare, gînditorul reia ideea de bază a recesivității, afirmînd că latura cea mai izbitoare, dar cea mai puțin reliefată pînă în prezent a acestor perechi de contrarii este că cei doi termeni, deși sînt amîndoi pozitivi, nu au o valoare egală, nu stau pe același plan și la același nivel, ci stau într-un specific raport de inegalitate : unul domină, celălalt este recesiv, sau unul determină și altul este determinat, dependent. Acest raport este însă deosebit de cel obișnuit, fiindcă factorul determinat sau dependent are o semnificație proprie, ireductibilă și chiar o valoare superioară celui determinant. Florian preferă termenul de „opoziție" celui de „contradicție", dînd acestuia din urmă o accepție limitată, apropiată de etimologia cuvîntului : „contradicția este o chestie de exprimare de mare însemnătate pentru acuratețea gîndirii, căci ea fixează precis cele două poziții : teza și antiteza. Contradicția privește «discursul», «logosul», este de competența logicii ; ea nu aparține realității în sensul propriu al cuvîntului real. Vorbirea se contrazice, nu realitatea, dar totdeauna vorbirea cu sens are rădăcini în realitate, în fapte" (I, p. 15).

Alte precizări ale lui Florian, în efortul de a clarifica raportul de recesivitate, privesc „problema antinomiei, forma clasică a tensiunii dintre teză și antiteză" (I, p. 18), autorul ajungînd la concluzia „că antinomia — în măsura în care nu este o fabricație sofisticată — are rădăcini în natura lucrurilor, în structuri efective" (I, p. 20).

O serie de considerații ale lui Florian gravitează în jurul întrebării : cum se legitimează recesivitatea în opoziția contrară, în antinomie, în dualism ? în răspunsul dat, gînditorul român face loc şi soluției (eliminarea celui de al treilea termen, sintezei) afirmând că, spre deosebire de ceea ce s-â crezut pînă acum, există şi o altă cale mult mai semnificativă, care înlocuieşte sinteza făcînd-o inutilă. „Aceasta e tocmai formula *dualismului recesiv:* «şi unul şi altul», dar «altul» stă în raport recesiv, secundar, față de «unul»" **(I,** p. 25).

O astfel de judecată are la bază convingerea că „toate opozițiile *necesare,* fundamentale, cu rădăcini adînci în fapte, se dispensează de sinteză, fiindcă ele nu sînt asociații externe şi întâmplătoare, nu sînt termeni fără legătură internă sau cu o legătură prin conjuncția «şi»" (I, p. 27). Florian consideră totodată că a sosit timpul să fie eliberată „filozofia de obsesia polarităților, a opozițiilor contradictorii *cu putere egală",* convins fiind că „sinteza nu suprimă opoziția, ci dimpotrivă o consfințeşte, fiindcă sinteza înseamnă «şi una şi alta»", iar soluția scoaterii „gîndirii din înfundătura opoziției contradictorii *isostenice* este opoziția recesivă cu termeni de putere *inegală".* Aşa încît, conchide filozoful român, „putem proceda la definirea recesivității ca principiul marilor opoziții, antiteze şi antinomii încrustate în existență, cunoştință şi valoare", opoziții în care termenii sînt de valoare inegală.

în virtutea unor asemenea convingeri, nu lipsite de temei ontologic şi rațional, Florian procedează la formularea şi explicitarea a ceea ce s-ar putea numi particularitățile sau aspectele esențiale, concrete, diverse, inerente principiului recesiv.

Vom reține mai întîi că „recesivitatea reliefează inegalitatea logică a celor doi termeni ce constituie antinomia", în sensul că „cei doi termeni nu sînt logiceşte echivalenți, ci unul este dominant, prim, celălalt recesiv, secundar. Raportul de prioritate nu este temporal, ci este logic, atemporal. Cei doi termeni sînt simultani, în simbioză ontologică sau, cum se mai spune, corelativi, dar într-un sens deosebit de cel obişnuit pînă la abuz" (I, p. 28), Astfel, apelînd la un exemplu, precizează că „în opoziția «deosebire-asemănare (identitate)» dominantă este deosebirea, identitatea este recesivă" **(I,** p. 28—29).

In scopul preîntâmpinării oricăror confuzii, nu este lipsit de interes să reținem şi alte comentarii făcute de cel ce a încercat să implanteze recesivitatea în filozofie : raportul de recesivitate nu înseamnă că al doilea termen este dependent de primul, fiindcă nici primul nu poate fi gîndit ca independent de al doilea; „dependența eventuală-nu este de valoare, în sensul că termenul recesiv este imperfect, inferior".

Drept urmare, atrage încă o dată atenția Florian, recesivitatea nu include o degradare a termenului ce vine pe urmă, a antitezei, nici măcar dacă degradarea este aceea de virtualitate, potențialitate față de actualitate şi dinamism. Dimpotrivă, „s-ar putea chiar ca termenul recesiv să fie considerat superior ca tot ce se sprijină pe altul, ca tot ce se ridică pe piedestalul ridicat de ceva ce există mai înainte şi astfel aduce în lume o noutate" **(I,** p. 29).

- între aspectele particulare ale recesivității se înscrie, de asemenea, precizarea că raportul recesiv nu are nici sensul de *derivare,* de producere a celui de al doilea termen de către primul, deşi „o contribuție

a primului termen la existența celui de al doilea poate şi trebuie să fie **admisă".** Poziția gînditorului devine mai clară de îndată ce observă că **«.chiar dacă** am admite o derivare genetică, în nici un caz derivarea **reală nu** face din derivat o existență inferioară, degradată" (I, p. 30).

Ideea pare plauzibilă în raport cu unele dualisme. Rămîne însă de **văzut în ce** măsură este ea suficient de operatorie în toate „dualismele" **aduse în** discuție de filozof şi în toate problemele legate de acestea. Să **reținem că** aceste precizări nu trebuie absolutizate. In analiza concretă **a unui** dualism sau a altuia autorul vine cu diverse nuanțări, în funcție **de** raporturile reale dintre obiecte (aşa cum sînt ele stabilite de ştiință, **de** experiența istorică). Dealtfel, gînditorul previne că el admite numai recesivitatea impusă de ştiință, nu şi pe cea datorată unor speculații **fără** acoperire în fapte. El ține să atragă atenția că există „două recesi-**viîâți** opuse, una determinată de spiritul ştiințific, adică de respectul faptelor, de cunoştința neprevenită, cealaltă determinată de misticism, **de** experiența obscură a unității vieții în chiar fenomenul morții, de voința de a şterge individualitatea, de a o anula pentru a o exalta, pe **scurt,** de experiența «coincidenței opuşilor» (Cusanus)". Concluzia care **se** impune de la sine este şi de data aceasta că „al doilea moment al **dualismului** nu este o degradare a primului nici din punct de vedere al **valorii,** nici din acela al genezei sau derivării".

Explicitînd o altă particularitate a recesivității, Florian nu este de **acord** nici cu acele concepții care au făcut „din al doilea moment un fel **de** copie a primului", întrucît „i se răpeşte originalitatea. Faptele demonstrează că momentul recesiv nu este numai «superior», dar reprezintă ceva nou, cu o legalitate ireductibilă" (I, p. 31). In esență, într-o **atare** perspectivă, a originalității şi a noutății, este respinsă orice încercare „de a crea o inegalitate între teză şi antiteză" (I, p. 32), adică, precizează mai departe filozoful, „soluția noastră nu are nimic comun cu **dualismul** care depotențează una din părți, făcînd-o «fenomen», ^aparență» «epifenomen»", ceea ce în ultimă instanță echivalează cu a susține că „gîndirea recesivă [...] nu ține să valorifice 0 structură inedită, **ci** exprimă o caracteristică generică a existenței şi a cunoaşterii" (I, p.33).

In acelaşi timp, el distinge între antagonism şi recesivitate, primul **fiind** specific indivizilor : „pentru a avea recesivitate autentică, trebuie **să fie** prezentă o antiteză, o structură logică, nu un antagonism real, o repugnantă instabilă între indivizi. Căci numai indivizii, stau în conflict, **nu** noțiunile" (I, p. 32).

Gînditorul recunoaşte că termenii de care Se foloseşte pentru a explica şi defini recesivitatea pot avea felurite accepții. Ca atare, nu contestă posibilele obiecțiij şi nici faptul că recesivitatea este susceptibilă **mai cu** seamă de multiple subînțelesuri. Nu ezită însă să rămînă ferm **iii** convingerile sale, făcînd neobosite eforturi pentru a preîntâmpina **astfel de** obiecții şi a aduce mereu un spor de lumină. In consecință, **nuanțează** mereu, realizează continuu diverse corelații, afirmând, de **pildă, că** „recesivitatea dezvăluie în structura lumii o stranie inegalitate, **o asimetrie** profundă : un factor pare a fi anterior, celălalt vine «după», e **recesiv",** dar, „totuşi, raportul recesiv nu este un raport de «înainte-**după», un** raport temporal, căci polul dominant nu este mai înainte **nici** temporal, nici logic, nici axiologic". Dimpotrivă, „cei doi poli sînt

simultani şi nu pot fi considerați ca o succesiune temporală, logică sau axiologică. Legătura lor este necesară. Unul se opune celuilalt şi prin aceasta îi recunoaşte co-prezența" (I, p. 33).

Şi de această dată vom sublinia că este exprimată o poziție de principiu, valabilă în general, fără a exclude în unele situații concrete, analizate de gînditor, şi raporturi „înainte-după", aşa cum se vede chiar în exemplul ce urmează, menit să clarifice care este factorul dominant în cîteva raporturi recesive.

Plecînd de la exemplul că „omul se ridică pe piedestalul animalității, cum animalitatea se reazemă pe fundamentul vegetației", sau de la faptul corelativ că „animalul este un «produs»- al vegetalului, al plantei, deci animalul trăieşte, deşi este recesiv, pe seama plantei ce domină", autorul observă : „însă nici spiritul, nici omul, nici animalul, nici viața în genere nu domină, ci domină materia zisă moartă, cu toată superioritatea valorică a spiritului, a omului, a animalului, a plantei, pe scurt, a vieții asupra materiei. In această structură complexă rezidă tragicul lumii"*

Teza pe care filozoful român se străduieşte să o demonstreze şi să o- acrediteze într-un astfel de context este aceea că „factorul recesiv nu este «subordonat», «dependent», «secundar» din toate punctele de vedere, ci el promovează o nouă asimetrie în adîncul lucrurilor şi vieții omeneşti".

Alte determinări ale recesivității vizează raporturile acesteia cu finalismul şi cauzalitatea, cu evoluția, cu dialectica. Autorul atrage atenția asupra tentației de a vedea sau de a considera „că factorii recesivi sînt scopul lumii" ; el respinge „o asemenea interpretare finalistă" (I, p. 34), pentru simplul, dar esențialul, motiv că *„totul se petrece sub impulsul cauzalității care este principiul tuturor schimbărilor reale şi un factor dominant* (subl. n.)", dacă nu cumva postularea unui asemenea principiu înseamnă sau duce tot la monism în ultimă instanță. Se pare că nu, cel puțin teoretic, pentru că el susține că „viitorul nu va garanta niciodată triumful unui factor asupra celuilalt în dualismul recesiv" (I, p. 35).

Abordînd problema recesivității din perspectiva evoluției, Florian apreciază că „nu există o «evoluție» a polului dominant spre polul recesiv, ci o evoluție în orbita fiecăruia din cei doi poli, cu posibilitatea răsturnării lor" (I, p. 34). El este de acord că „principiul recesivității, prin disimetria sa, nu este static, ci «dinamic», în sensul de instabil". Astfel, este de părere că „factorul dominant tinde să-şi lărgească sfera, să extindă cîmpul existenței sale, să aibă de partea sa cantitatea, iar factorul recesiv, avînd calitatea de partea sa, nu se dezinteresează nici de cantitate, ci poate creşte şi el în limitele «subordonării»".

In ceea ce priveşte durabilitatea în timp a recesivității este cît se poate de tranşant, convins fiind că dominarea unui singur termen în raportul recesiv nicicînd nu va fi posibilă, întrucît „niciodată nu va dispărea *majoritatea* raporturilor recesive", adică niciodată nu se va putea reduce diversitatea lumii la un singur factor. Poate să dispară un raport recesiv sau altul, dar nu pot să dispară toate recesivitățile (I, p. 35).

Înainte de a trece la abordarea recesivității prin raportare la dialectică, Florian face loc "precizării că „raportul dintre dominant şi ije-

cesiv nu are riimic comun cu raportul dintre actual şi virtual (latent) **sau** dintre explicit şi implicit", deoarece „ambii poli sînt actuali şi ex**pliciţi** ; fiecare năzuieşte să se extindă pe seama celuilalt, fără ca unul **să-4** poată elimina pe celălalt, cu excepţia unor ipotetice cazuri *in ex**tremist.*** Precizarea i s-a impus tocmai pentru a înlătura posibilitatea **definirii** recesivităţii „ca o *corelaţie* sau ca o *complementaritate"* în lu**mina** „actualului şi virtualului sau explicitului şi implicitului".

Propriu-zis, nu contestă că recesivitatea este o corelaţie sau complementaritate, însă atrage atenţia că este „o *anumită* corelaţie care **nu** este trivializată, cum s-a întîmplat cu termenul de corelaţie ; de asemenea o *anumită* complementaritate", avîndu-se în vedere: că „noţiunea **de** complementaritate înlocuieşte dualismul tradiţional, nu orice dua**lism**; ea este un anumit dualism, cum este recesivitatea".

Tocmai de aceea, întrucît nu este exclusivist — arată filozoful „dacă cineva preferă să întrebuinţeze termenii de corelativitate sau complementaritate pentru a defini recesivitatea, o poate face, sub condiţia de a nu uita determinările noastre concrete, distinctive".

Am văzut că Florian foloseşte cînd expresia de „concept de rece**amtate",** cînd pe cea de termen sau „principiu al recesivităţii". Vom **observa** că în discuţia pe care o deschide în raport cu dialectica, folo**seşte** expresia „de metoda recesivă". ı

In această perspectivă, reţinem mai întîi aprecierea să pe deplin îndreptăţită că „dialectica pare cea mai aproape de recesivitate". De**altfel,** între particularităţile intrinseci recesivităţii, el rezervă, am putea **spune,** un loc şi un rol aparte negaţiei. Acesteia îi recunoaşte o „îndoită **funcţie",** şi anume „excluderea, dar şi co-prezenţa termenilor negaţi" ***OL.*** p. 36), convins fiind că „negaţia este totdeauna negaţia a ceva, însă totodată negaţia are rolul de a încercui cîmpul unei cercetări cu rezul**tate** pozitive, adică ea arată unde trebuie să îndreptăm cercetarea" (I, **p. 36**—37) şi eventual pe ce rezultate putem sconta sau la ce ne putem **aştepta.** Concepţia cugetătorului român reţine în acelaşi timp atenţia şi **prin** remarca următoare, respectiv că „negaţia stimulează cunoaşterea, **este** un resort antidogmatic, dialectic" (I, p. 333).

In discuţiile privind raportul recesivităţii cu dialectica, pe lîngă re>-îevarea punctelor comune, Florian consemnează şi unele deosebiri. Astfel, **el** preferă termenul de contrarietate, celui de contradicţie, rezervmdu-i acestuia din urmă un rol limitat. . ~

•jfe-^Raportul • de' recesivitate — scrie Florian — nu este uh raport de opoziţie contradictorie, fiindcă în această opoziţie cei doi termeni opuşi contradictoriu se exclud, în timp ce termenii recesivi sînt necesar le**gaţi*.** Plecînd de la faptul că „termenii recesivi sînt contrarii", ajunge **ia** concluzia că, în această situaţie, „contradicţia face loc contrarietăţii", **ca** „ori de cîte ori termenii opuşi sînt legaţi *în **mod,** necesar,* contrarie**tate** devine contrarietate recesivă care exprimă o structură generală a

Cum se vede, el pune accentul nu pe contradicţie, ci pe contrarie**tate, sau,** altfel spus, recunoaşte rolul contradicţiei, dar numai dacă aceasta **.apelează** la contrarietate", deoarece „contrarietatea tolerează coexis-

tenta, neexeluderea, unitatea *sub raporturi deosebite :* acelaşi individ este şi om şi animal" (I, p. 38).

După o examinare critică îndeosebi a concepţiei lui Hegel despre devenire, implicit despre contradicţie, deosebire, opoziţie şi negaţie, o examinare critică, dar şi pozitivă, valorificatoare, autorul *Recesivităţii ca structură a lumii* conchide că „opoziţia recesivă este o opoziţie total deosebită de cea contradictorie, deşi nu există vreo piedică serioasă a aplica termenul de contradicţie şi în acest caz, după ce s-a admis deosebirea. Este o chestie de înlesnire a vorbirii, o înlesnire oare nu este fără riscuri. Opoziţia recesivă este o formă ireductibilă a opoziţiei contrare" (I, p. 41).

Tot astfel afirmă că opoziţia recesivă nu este opoziţia contrară obişnuită, care admite o îndreptăţire egală a celor doi termeni şi posibilitatea de a-i uni pe aceştia fără o necesitate internă. Pentru că, dacă „alb şi negru pot da o nouă culoare [...] dimpotrivă, individual şi general stau în simbioză în mod necesar, fiindcă nu există unul fără altul în acelaşi obiect şi fiindcă mai ales nu au o putere egală, ci unul domină (individualul), celălalt este recesiv (generalul)".

După toate aceste precizări în legătură cu raportul de recesivitate, Florian revine la ideea unităţii, spre a arăta cum este rezolvată în cadrul concepţiei sale, care postulează dualitatea antitetică în structura existenţei, opunînd şi de astă dată teza sa altor soluţii.

El pune acum întrebarea : „în ce mod se constituie ca unitate poziţia recesivă ?". Părerea gînditorului român este că „unitatea noţiunilor recesive nu este «sinteza», un al treilea termen care în acelaşi timp le suprimă şi le conservă transfigurîndu-le, depăşindu-le, cum crede Hegel".

Florian îşi susţine opiniile în felul următor : „dacă teza şi antiteza ar fi de egală putere *(isostenice),* sinteza n-ar fi cu putinţă şi odată cu sinteza unitatea lor. Teza şi antiteza opoziţiei recesive dau o unitate, reprezintă o legătură necesară, dar această unitate necesară nu este o sinteză, un al treilea termen alături de cei doi opuşi. Prin urmare, nici egalitatea termenilor opuşi *(isostenia),* nici inegalitatea lor *(anisostenia)* nu se încoronează cu o sinteză: Egalitatea paralizează mişcarea celor doi termeni şi naufragiază în scepticism, în suspendarea judecăţii fepo*che),* în şovăiala îndoielii" (I, p. 42).

Drept urmare, poziţia şi convingerea filozofului român îşi găsesc expresia în ideea că „inegalitatea recesivă respectă cei doi termeni polari, dar se dispensează de cel de al treilea factor, al sintezei" (I, p. 42—43). O rezervă terminologică face totuşi : „dacă însă prin sinteză se înţelege simpla unitate, sau intima conexiune, nu avem nimic de obiectat" (I, P- 43).

Explicitînd unitatea fără „sinteză", postulată de recesivitate, Florian relevă că „cei doi parteneri", în realitate, „nu vieţuiesc unul *Ungă* altul, în raport de juxtapunere, ca două puteri egale şi duşmănoase, gata de a se depărta una de alta, nerăbdătoare de a rupe lanţul ce le leagă". Dimpotrivă, argumentează filozoful, „ei se întreţes, se împletesc intim, fără ca prin aceasta Unul să contamineze şi să denatureze pe altul, fără să se topească unul în altul". i

Aşa încît, autorul *Recesivităţii ca structură a lumii* conchide că **jirea şi** identitatea, multiplul şi unul, individualul şi generalul, **corpul şi** sufletul, viaţa şi moartea, materia şi viaţa, individul şi so**cietatea,** violenţa şi iubirea — referindu-se la cîteva din dualismele fe• — se sudează fără ca unul să-şi trădeze natura proprie sau să tră-asociaţia cu partenerul. Dimpotrivă, în sudura lor fiecare se defi-**îşi** pecetluieşte existenţa" *(ibidem).*

0 astfel de pecetluire a existenţei fiecăruia este posibilă, întrucît, lică autorul, „raportul dintre cei doi termeni este bilateral, nu uni-**este** reciproc, deşi unul din termeni este primar, fundamental, **iar celălalt** este secundar, fundat — aceasta fiindcă al doilea termen, **aricit de** valoros ar fi, nu ar fi ceea ce este dacă primul nu ar exista. **Primul este** posibilitatea celuilalt, nu însă în sensul că deţine secretul **Ini şi ca** atare se bucură de privilegii, ci în sensul inofensiv de parte**ner care** nu se poate lipsi de celălalt. Unitatea lor este legătura lor po**de** unde şi concluzia, câre 1-a şi stimulat se pare pe filozoful ro-1 **în** elaborarea lucrării, că „dualitatea recesivă exprimă structura **lă** a realităţii, structură pe cît de fundamentală, pe atît de igno-**în** semnificaţia ei universală şi principială". '

Apreciind lucrarea sa consacrată recesivităţii şi ca o „filozofie a **ei",** sau o „logică a filozofiei", Mircea Florian, în dorinţa de a **« cît** mai argumentat teza fundamentală promovată de el, în do**de** a demonstra „caracterul primar al recesivităţii" (I, p. 431), re-**că** dualitatea s-a impus încă din antichitate gînditorilor, numai că **au** căutat să o evite prin reducerea la un singur termen. Astfel, **stabileşte** diverse tipuri de reducere a dualităţii, pe care le consideră, i **ultimă** instanţă, încercări nereuşite, întrucît „dualitatea poate fi mas-tă **sau** redusă verbal, dar nu poate fi suprimată" (I, p. 43^).

Nu ne vom ocupa în detaliu de aceste încercări de a reduce duali**de** ceea ce el numeşte „principalele structuri filozofice cunoscute culturii şi întrupate în variatele arhitecturi de gîndire, din **cel** mai îndepărtat al speculaţiei pînă în zilele noastre" (I, **p. 43**[1]**). Dar** nu putem să nu le menţionăm cel puţin, şi mai ales să • •ţ»>t-m **drept** ilustrative unele din reflecţiile lui.

Drept răspuns la întrebarea: „care sînt metodele sau tipurile, pe **care este** tehnica de soluţionare a dualităţii?", autorul *Recesi-**ca** structură a lumii* afirmă că „un prim tip de soluţionare a **este** conservsrea ei prin *echilibrarea* opuşilor" (I, p. 43[n]). **in acest sens** pe H. Spencer (tendinţa spre echilibru în univers), 1. **HeHade-Rădulescu** (echilibrul intre antiteze), dar este în dezacord cu ***m,* pe motivul că** „tipul acesta de soluţionare nu ne arată în ce chip **K«n ce preţ se obţine** simetria unor termeni disimetrici".

11**B alt tip „de** soluţionare a dualităţii, fără echilibrare, este înlo-**cuirea echilibrului** între forţele contrare prin termeni *intermediari,* in-**terpolaţi,** **anjftocitori,** prin «verigi» între extreme". Aminteşte aici de **Aristotel, Plotin** **şi în cele** din urmă formulează părerea că pe această **cale s-a ajuns** **la „monismul** spiritualist" care este „tristul privilegiu al **gîndirii moderne".**

Al treilea tip **se** referă Florian este „ceea ce s-a numit *sin-***teză", de care s-a** **ocupat. cum** am văzut, îndeosebi în raport cu filozofia

lui Hegel (**I,** p. 43™). Şi tot aşa, ca „o soluţie analogă sintezei hegeliene este soluţia *spinozistă",* de care se detaşează, recunoscînd numai că „diferenţa principală dintre soluţia hegeliană şi soluţia spinozistă este accentuarea mai apăsată a opoziţiei la Hegel şi a intermediarilor mai numeroşila Spinoza".

Cel de al cincilea „tip de depăşire a **dualităţii** şi totodată de păstrare a **ei,** tip foarte răspîndit în filozofie, religie şi chiar şi în ştiinţă, este tipul pe care l-am putea numi *disociativ"* (Kant, Spencer) (**I,** p. 43[iv]).

Concluzia la care ajunge gînditorul român este că, pe de o parte, dualitatea „nu poate fi suprimată", iar pe de altă parte că „dualitatea susţine în ascuns şi monismul" (**I,** p.43[vi]).

Spre deosebire de aceste încercări de a suprima dualismul, concepţia lui Florian despre recesivitate îl păstrează în esenţă, admiţînd numai că el poate fi „temperat" sau „variat". • •

• Astfel, punînd în-discuţie raportul dintre recesivitate şi dualism, filozoful român afirmă că, „în primul rînd, ea (recesivitatea -t- n.n.) reprezintă dualismul : individualul nu se reduce la general, nici generalul la individual^ ci ei coexistă necesar, şi tot aşa la celelalte dualităţi" (**I,** p. 43[vi-vi]). Mai departe, Florian precizează : „tipul nostru de explicaţie recunoaşte că dualitatea poate fi temperată dacă recurge la un procedeu care nu a fost aplicat pînă acum principial şi general", şi anume că, aşa cum s-a văzut, „unul din termeni este dominant, fundamental, primordial, celălalt este recesiv, secundar, fără să fie derivat din primul şi fără să fie devalorizat din cauza poziţiei secundare".

In acelaşi timp, menţionează că „raportul recesiv poate varia, adică există posibilităţi de accentuare, de creştere a termenului recesiv şi de scădere a termenului dominant fără ca vreunul să devină zero". Precizează însă că, „şi în cazul din urmă, variaţia termenilorjau se produce magic, spontan, «de la sine», ci sub influenţa cauzalităţii, a acţiunii neîncetate, care este nota caracteristică a realului" (**I,** p. 43[vn]).

Se poate desprinde acum o concluzie de ordin general, aceea că *Recesivitatea ca structură a lumii* este o lucrare de sincere şi ample căutări şi frămîntări, de sugestii, de invitare la reflecţie şi la aprofundarea cunoaşterii lumii, la căutarea adevărului, lucrare nu rareori încununată de.soluţii originale şi fertile. Gîndirea lui Florian în întregul ei, în general, şi lucrarea la care ne referim, în particular, ilustrează în esenţă tradiţia realist-raţionalistă, dialectică şi progresista din gîndirea filozofică românească interbelică.

In liniile ei fundamentale, *Recesivitatea ca structură a lumii* este o valoroasă sinteză, nu lipsită de unele „imperfecţiuni", datorate în mare măsură faptului că autorul nu a mai avut posibilitatea să ne dea o expunere sistematică, pe probleme, a concepţiei sale. Această judecată de apreciere autocritică o face Florian, însuşi, cînd scrie : „am învăţat să fac deosebire între imperfecţiile sau limitele personale şi imperfecţiile sau limitele geniului omenesc şi de aceea mă feresc să pun la adăpostul imperfecţiilor generale omeneşti propriile mele imperfecţii — subterfugiu obişnuit, dar explicabil : ne ruşinăm de lipsurile individuale **şi** ne mîndrim cu lipsurile omeneşti. Gîndul meu a **fost** o filozofie care sacrifică realitatea cît mai puţin în favoarea «sistemului». Dar şi sacrlfi*-

radicală a sistemului în favoarea realității nu este posibilă şi nici de dorit" (I, p. IV).

Dincolo de „imperfecțiile" ei, *Recesivitatea ca structură â lumii* rămîne o lucrare de referință în cultura filozofică românească, dedicată omului, pentru a-1 ajuta să capete „conştiință clară şi voința de a fi liber", autorul fiind convins că „omul conştient şi liber triumfă pînă lâ urmă, mai curînd sau mai tîrziu, asupra tuturor greutăților". In puține cuvinte, lucrarea, după mărturisirea lui Florian, „are caracterul de ultimă destăinuire a unei gîndiri care a iubit adevărul şi care n-a încetat de a merge pe urmele lui şi de a-1 aprecia oriunde a găsit o frîntură din el« (I, p. V).

După ce am încercat să surprindem notele esențiale ale conceptului de recesivitate aşa cum au fost ele stabilite, explicate şi argumentate de Mircea Florian, vom căuta, în continuare, să urmărim aplicarea principiului recesivității, aşa cum rezultă din zecile de medalioane consacrate de autor structurilor recesive, spre a detaşa din aceste analize liniile dominante ale viziunii sale despre structura lumii, principiile funda—miile ale concepției gînditorului român.

După cum se va vedea, Florian pune constant accentul pe diversi**flte,** noutate, individual, concret, fără însă ca prin aceasta să diminueze Însemnătatea identității, a generalului, a,cantității. Ca atare, el nu e dispus să acorde prioritate vreunuia din „dualisme", insistînd asupra pluralității structurilor contrare, dar nici nu le izolează, relevînd mereu legăturile dintre ele, posibilitatea de a le cunoaşte, de a ajunge pe această Ia esența realității. ; ,

De asemenea, Florian relevă de fiecare dată primordialitatea obiecr, a faptelor, a „reiatelor" sau a suporturilor, respin^ndspeculațiile un spirit creator extramundan, dar subliniind neîncetat rolul în- al spiritului, integrat lumii în care trăim şi parte a acesteia,. • •Uiumul constant poziția sa realistă,, concordantă sau chiar identică, **prin** anumite teze ale sale eu materialismul, cu o concepție materialistă, evoluată, modernă, departe de simplificările meoaniciste sau materialist-

ul viziunea filozofului român, „dualismul fundamental, opoziția re- primordială este *deosebirea* sau diversitatea-aseraoraarea (identi- , pentru motivul, după părerea noastră plauzibil, că „tot ce există deosebiri şi asemănări (identități)". In acest sens, scopul capito- consacrat acestui dualism este să demonstreze că. „dominantă este recesivă este identitatea" (I, p. 44). Desigur, spațiul acestui ' **nu** ne permite să urmărim demonstrația ca atare, după cum nu im **putea** face nici în cazul celorlalte dualisme la care ne vom re- ; ne vom limita-la particularitățile principalelor dualisme, spre a în- i **raportarea** lor la concepția de ansamblu a gînditorului.

interesul deosebit pe care autorul îl acordă deosebirii este motivat că „identitatea adoarme cercetarea, deosebirea pune în mişconştiința şi universul", întrucît „gîndirea are ca principiu dife-

de bază ale recesivității vor fi, dealtfel, aprofundate de rroi în post- fi publicată în volumul al Il-lea, după textul integral al lucrării..

renta, calitatea, timpul. Identitățile sînt descoperiri de mai tîrziu" (I, p. 48).

încă de pe acum, Florian resimte nevoia să facă o remarcă în legătură cu raporturile dintre dualisme. Astfel, el apreciază că există o legătură intimă între termenii fiecărui dualism, dar se întreabă dacă există o asemenea conexiune între diferitele dualisme. „Principial, toate dualismele sînt legate direct sau indirect — răspunde autorul —, nici unul nu 'se izolează, nu se absolutizează. Dar legătura între dualisme nu este de aşa natură, încît să ni se impună obligația de a deduce dintr-un dualism toate celelalte perechi. Se prea poate ca un dualism să aibă o valabilitate universală față de celelalte, însă acest rang se legitimează prin însuşirile lui logice, aşa-zise formale, care nu sînt obligatorii pentru conținutul celorlalte" (I, p. 48[I]). Cu atît mai mult, cu cît „sînt şi alte posibilități. Un termen al unui dualism este înrudit, uneori chiar foarte înrudit, cu termenul altui dualism, de exemplu -«identicul»- are afinități eu «generalul», «infinitul» cu «eternul» şi «absolutul»".

In plus, „un dualism pare ca o specificație a altuia, de exemplu «viață-moarte» şi «animal-om». Toate acestea sînt interferențe parțiale, locale, care justifică utilizarea unei noțiuni pentru elucidarea altora, dar nu căutarea sistematică a legăturilor pe o linie sau încrucişate. Termenii dominanți şi termenii recesivi nu sînt atît de solidari, încît să constituie două blocuri, fiecare omogen în sine" (I, p. 48[I]—48[II]).

In analizele pe care le dezvoltă asupra dualismului *esență (unitate)-relație,* gînditorul român face loc ideii că termenul de unitate are un « sens larg (orice fel de legătură, de conexiune) şi unul restrîns (o anumită legătură). In raportul esență (unitate)-relație, „primul termen reliefează sensul restrîns, deoarece relația însăşi este tot o unitate, un mod de conexiune" (I, p. 58).

Cum este **şi** firesc, Florian discută şi se ocupă pe larg de definirea termenilor, a conceptelor, a raporturilor dintre acest dualism şi alte dualisme. In acest **sens, reține atenția** opinia că „relația însăşi nu este subiectivă şi nu constituie principalul argument al «relativității» cunoştinței" (I, p. 61). El argumentează teza sa evidențiind faptul că relațiile se fundează pe proprietățile sau însuşirile, pe esențele lucrurilor individuale aflate în relație. „Relațiile nu sînt instituite de subiect, de gîndire, nu sînt adăugate percepțiilor sau senzațiilor izolate, pentru a le «sintetiza», aşa cum şi astăzi cred mulți" (I, p. 62").

De asemenea, este demn de reținut felul cum înțelege **şi** explică filozoful actul cunoaşterii, cînd analizează termenul de relație, în care vede numai o condiție secundară a cunoaşterii/Relația „nu este esența cunoaşterii, tocmai fiindcă *relația* nu este ceva Independent, un al treilea termen, pe *Ungă* termenii în relație" ; în urma acestor precizări, reluînd o idee a sa preferată, Florian arată că în realitate „cunoaşterea este posesia nemijlocită a celor doi termeni în relație, a subiectului şi obiectului. Accentul cade şi în relația epistemologică pe proprietățile termenilor în relație, nu pe însăşi relația. Relația are numai rolul de a pune în contact direct subiectul şi obiectul" (I, p. 62[IV]).

Poziția lui devine şi mai clară de îndată ce observă, în spiritul concepției sale realiste, că „rolul relației în structura lumii este de a fi un mijloc de dezvăluire nemijlocită a proprietăților care definesc lu-

in relaţie, nu de a mistifica şi deforma lucrurile — în cazul **de** a **subiectiva realitatea, de a** o face «lumea reprezentărilor»".
Autorul îşi reconsideră oarecum unele opinii asupra cunoaşterii din ***Cunoaştere şi existenţă*** (1939), unde accepta o anumită distan- **imtre conştiinţă şi lumea de** cunoscut, afirmînd : „constatarea esen- **ţa relaţia nu există** ***separat*** de fundamentul ei, că ea nu este un al treilea **termen «deasupra»** celor doi termeni fondatori, justifică deplin contactul **nemijlocit dintre** subiect şi obiect, chiar dacă conştiinţa ar fi localizată **în creier,** deci chiar dacă am admite o distanţă între con- ştiinţa **cunoscătoare** şi lumea materială cunoscută. Distanţa este relaţia **cei doi** termeni; ea este înregistrată în termenii puşi în relaţie **cu perceperea** lor" (I, p. 62). '. i o

Se impune atenţiei precizarea lui Florian că cel mai însemnat dua- I In **care este** angajat concretul, este acela dintre *individual* şi

Afirmaţiile în legătură cu acest raport se înscriu într-o serie de şi demonstraţii presărate în aproape toate lucrările sale referi- fie direct la corelaţia celor doi termeni, fie la curentele de gîndire **iu** absolutizat unul din cele două reiate (mai cu seamă la nomina- In modul de înţelegere şi soluţionare a raporturilor dintre indi- şi general, Florian vede cheia de boltă a oricărei filozofii.

In paginile rezervate acestui dualism, gînditorul român consideră **ei** doi termeni (individual-general) definesc principala trăsătură struc- a existenţei, că „această structură este inerentă, intrinsecă date- obiectelor, şi constituie oarecum minunea lumii : sînt existenţe ce se o singură dată în orbita infinită a lucrurilor, existenţe care **âot** ***unice*** oricît s-ar repeta lumile, şi altele care se întilnesc de mai **—idfr** ori, de nenumărate ori, pentru care repetiţia este constitutivă" ffl.PL **63).**

Teza esenţială ce se desprinde din consideraţiile lui Florian, teză ică filozofiei sale, relevă în structura ontologică a dualismului jeneral poziţia recesivă a generalului faţă de individual, precum perfecta lor simbioză. Individualul şi generalul nu se exclud, ci se **teamă** unul pe altul, „se sudează" pentru a produce *concretul* care totodată individual şi general, fără ca aceste laturi să se confunde într-un al treilea termen şi fără ca unul să devină *magic* contrariul său, scrie gînditorul. „Lumea (realul) există, fiindcă este alcătuită din indivi- duali, din existenţe unice, care nu cunosc repetiţie, chiar dacă sînt in- divizi eterni ; *lumea există datorită unor date ce nu cunosc repetiţie,* ***datorită*** *celor ce se repetă, generalului înzestrat prin sine cu atri-* ***iteraţiei.*** Individualul este suportul lumii. Tot ce este real «lu- se manifestă ca ceva unic" (I, p. 66).

In rezumat, potrivit convingerilor filozofului nostru, care doreşte să evite unilateralitatea altor curente, individualul are rolul dominant, iar generalul caracter recesiv (I, p. 67), sau, cu alte cuvinte, „recesivitatea generalului este marcată de dependenţa sa de individual, iar individua- factor dominant, plăteşte situaţia sa prin funcţia ce revine ge- de a constitui individualul" (I, p. 71).

Deosebit de semnificativă ni se pare a fi precizarea că, deşi accen- pe individual, „concepţia noastră nu naufragiază în individualism

sau nominalism", deoarece „individul singur, rupt de celelalte noțiuni prime, nu este decît un loc gol, o aşteptare, o invitație fără răspuns, o veleitate" (I, p. 48").

Găsim potrivit să semnalăm că, în concepția autorului, „scopul științei este să înțeleagă individualul — analiza individualului este cheia lumii. Individualul este multiplul, diversitatea, particularitatea. Analiza individualului este necesară fiindcă individualul posedă o infinitate de determinări, de proprietăți, deci de termeni generali. Individualul, multiplul este rezervor nesecat de note generale, de identități, de momente unitare, el însuşi fiind un multiplu" (I, p. 54—55). Şi spre a preveni o posibilă senzație de unilateralitate, Florian adaugă precizarea că „pluralismul are ca epilog confuzia numai dacă se trece cu vederea caracterul recesiv al «unului»-, necesitatea de a solidariza recesiv multiplul cu unul" (I, p. 55).

O atenție, am putea spune aparte, i se acordă dualismului *noutate-repetiție* (identitate), strîns legat de precedentul. In viziunea sa, noutatea domină existența. „Ea este asociată implicit în orice schimbare •sau devenire, în orice productivitate, în orice existență multiplă, diversă, pe scurt, în *realizarea* ca atare" (I, p. 88).

De subliniat că problema noutății, a modalității în care este posibil să apară ceva nou constituie 6 mai veche preocupare a gînditorului, întîlnită ca o primă încercare de soluționare în teza de doctorat din 1914 asupra lui Bergson, reluată în 1944, în lucrarea *Reconstrucție filozofică.*

Una din premiseJțe de la care porneşte Florian este că „cea mai izbitoare impresie pe care ne-o oferă lumea şi viața omului este diversitatea, deosebirile de peste tot. Noutatea este sugerată îndeosebi de multiplu, de deosebire, de existența indivizilor şi a «părților»-. Noutatea este primară, dominantă, fiindcă experiența proclamă că nimic nu se reproduce identic, adică fără să prezinte o diferență" (L, p. 89).

în această ordine de idei, deosebit de importantă este, de asemenea, pentru poziția sa filozofică, aprecierea că, în esență, „creația, noutatea nu numai că nu este un factor irațional, ci ea este un factor superior al raționalității, este fundamentul inteligibilului. Noutatea este pretutindeni, dar adeseori nu este observată, fiindcă ea nu interesează de la început, iar identicul acaparează atenția".

în legătură cu acest dualism, Florian formulează întrebarea : în ce raport stau noutatea şi identicul ? Răspunsul relevă aceeaşi grijă de a •evita reducționismul : „ştim de acum că nu este posibil ca noutatea să fie absorbită de identic, «să fie identificată»-, cum repetă E. Meyerson, dar nici ca noutatea să înghită identicul".

Pe linia realismului promovat constant, Florian arată că noutatea nu exclude cauzalitatea, nu este o naştere din nimic, o creație absolută. Intre cauză şi efect, subliniază gînditorul, poate exista echivalență, egalitate sau asemănare, dar nu există identitate, în sensul propriu al acestui cuvînt luat adeseori în deşert. Efectul se deosebeşte de cauză, aduce ceva nou. „Aşadar, raportul cauzal presupune deopotrivă noutate şi identitate" (I, p. 99).

In plus, să reținem față de cele relatate şi faptul că, în viziunea lui Florian, tocmai „noutatia efectului față de,cauză ne ajută să înțelegem

recesivitatea". Polii recesivității, explică autorul cu subtilitate, nu stau ia raport de simplă dependență cauzală, ci stau într-un raport specific de interdependență, deosebit de corelativitate și complementaritate. Refcrindu-se la legătura dintre recesivitate și cauzalitate, el relevă că raportul recesiv este mult mai vast, „el cuprinde și se servește de cauzalitate, cum se poate servi de orice raport subordonat sau inclus în universala structură a recesivității" (I, p.102).

Consecvent cu poziția sa filozofică generală care postulează diversitatea calitativă, schimbarea, Florian scoate în evidență caracterul recesiv al continuității și omogenității, în dualismele *discontinuu-continuu* și *eterogen-omogen,* și reliefează raporturile dialectice din cadrul dualismului *calitate-cantitate* : „Calitatea și Cantitatea nici nu sînt radical deosebite, nici nu coincid prin «reducerea» primei la a doua. Ele sînt opuse, dar de nedespărțit legate, iar cantitatea are funcția recesivă de a descoperi noi aspecte calitative, calități de ordine, de generalitate și omogenitate, datorită cărora celelalte calități, de care sînt legate, pot fi măsurate sau determinate numeric".

Ca o concluzie generală, Florian reține că „dualismele cercetate pmă acum nu sînt izolate unele de altele, ci vădesc afinități și raporturi de încrucișare de la cel dintîi (deosebire-asemănare) pînă la cel din armă (calitate-cantitate)" (I, p. 123). Neacceptînd încercările de a deduce dualismele dintr-unul singur, decretat fundamental, Florian recunoaște independența tuturor dualismelor și lasă unei cercetări migăloase, cu lezultate incerte, să descopere firele încîlcite ce le leagă (I, p. 124).

Așadar, el nu-și pune problema stabilirii unor corespondențe între dualitățile analizate, nici pe cea a evidențierii conexiunilor complexe dintre ele. Astfel de încercări depășesc intențiile lucrării sale, menită să fundamenteze principiul recesivității și să-1 aplice la un număr cît mai mare de dualități recesive — nu însă la toate. O astfel de sarcină răsune pe seama unor cercetări viitoare.

Un grup aparte de dualisme, cu o structură mai densă și mai concretă, îndelung cercetate în istoria gîndirii, dezbaterile din jurul lor delerminînd chiar școli filozofice ce alcătuiesc momente de referință în dezvoltarea filozofiei, este format de cuplurile *materie (conținut)-formă,* ***wdtimbare**-persistență.* Analiza lor, precum și a altora legate de acestea, fi prilejuiește gînditorului o reafirmare și întărire a argumentării tezelor sale în unele probleme fundamentale ale filozofiei.

In cazul celui dintîi dualism, de reținut aprecierea gînditorului Că jnateria este primordială : ea determină și natura formei. Dominarea este caracterul specific al materiei, fără de care aceasta nu-și îndeplinește rolul, iar recesivitatea este o condiție vitală pentru formă" (I, p. 134) ; forma este tributară materiei (conținutului), este parte integrantă din conținut și are misiunea de a sublinia raportul recesiv în genere, explică Florian. In legătură cu celălalt dualism, afirmă că „nu «•istă persistență (substanță) fără schimbător, fără individual, ca și fără nanele generale, proprietăți care aparțin individualului". Schimbarea filmă cadrul ontologic și logic al substanței, al persistenței sau permaaenței, lămurește gînditorul, întrucît „originar este schimbătorul, individul ca unitate durabilă de proprietăți ce-î aparțin" (I, p. 146).

Pornind de la ideea schimbării, în dezacord cu Bergson şi alți gînditori, autorul aduce argumente convingătoare în discuția privind timpul şi eternitatea, raportul dintre *relații şi reiate etc.* Admițînd relativul, el nu absolutizează relația şi nici nu ignoră absolutul, din care nu face o forță în sine, supranaturală. Florian reafirmă teza sa cunoscută „nu există relație fără reiate şi raporturi fără suporturi" (I, p. 156), sau „relația este fundată pe termenii ei, nu termenii pe relație" (I, p. 184).

Importanța acordată relației este dovedită de aprecierea gînditorului că „esențialul este ca relațiile să fie obiective, să structureze lumea, în care se cuprinde şi omul", întrucît „relația nu există numai între lucruri şi om, dar şi între lucruri" (I, p. 188—^189). Stabilirea de relații multiple favorizează progresul cunoaşterii : cu cît cunoştința noastră îmbrățişează mai multe relații ale unui lucru — observă gînditorul -— cu atît mai mari sînt sorții de a cunoaşte natura lucrurilor şi de a lega strîns relativul de absolut.

Detaşîndu-se critic de relativism, el nuanțează şi observă că „reiatele (termenii ce susțin relațiile) sînt un non-relativ, fiindcă ele susțin relațiile, dar nu sînt absolute în sensul metafizic sau teologic (ceva total liber de relații, rupt de restul lumii — ceea ce nu există nicăieri), ci numai în sensul epistemologic, că sînt independente de conştiința omului. Dar independente de conştiință sînt deopotrivă şi relațiile, chiar acelea ce privesc pe om şi vin de la el, subliniază Florian. Conştiința înregistrează toate relațiile şi suporturile lor, independent de originea şi natura lor" (I, p. 195). ' .

Definindu-şi poziția față de relativism, Florian notează : „concepția noastră nu este un relativism în accepția obişnuită a termenului. Nu vedem pretutindeni relații, numai relații. Relativismul consecvent duce la scepticism, este însuşi scepticismul" (I, p. 197).

In context, filozoful român se detaşează cu aceeaşi finețe şi convingere de formalismul steril, de dogmatism şi idealism, de existențialism etc. El clarifică pe deplin raportul relativ-absolut detaşîndu-se de orice extremism : „relativul este drumul omului spre absolut, pe care noi nu-I scriem cu majusculă, fiindcă — cum se va arăta — marea eroare este «Absolutul», realitatea «în sine», perfectă, ce sfidează orice relație de cunoaştere şi se ascunde după negrele vestminte ale Incognoscibilului, atît de favorabil credinței" (I, p. 183).

Pe aceeaşi linie a relevării primatului obiectivului, al realului, fără însă a neglija importanța conştiinței, a subiectivului, a cunoaşterii se situează şi analizele consacrate de Florian altor dualități. Astfel, el stabileşte principial : „teza noastră este favorabilă pentru independența oricărui «obiect», a oricărei realități, față de conştiință", la care adaugă precizarea privind sfera realului : „a fi real este a se afla în țesătura de acțiuni şi reacțiuni ce constituie realitatea — orice realitate, aricit de sublimă ar fi" (I, p. 187). De asemenea, el se detaşează constant de^ idealism, în oricare din formulele sale : „punctul nostru de vedere nu identifică «existența» şi «ideea», cum propune idealismul antic (filozofia eleată) sau modern" (I, p. 218).

In reflecțiile pe marginea dualismului *obiect-subiect,* pe lîngă faptul: că demonstrează primatul obiectului şi rolul recesiv al subiectului, Florian apără „caracterul specific al subiectivității", relevă importrniți^ei,.

a ca „nimic nu ne cere să ne lepădăm de subiectivitate, la locul ce i se cuvine, loc accidental din punctul de vedar esențial pentru noi" (I, p. 211).

In cercetarea pe care o face în legătură cu dualismul *existență-cu-*B, amplu dezvoltată anterior în *Cunoaştere şi existență* (1939) şi Gresie *cunoştința?* (1947), reține îndeosebi atenția sesizarea necesității că „trebuie să salvăm existența din îmbrățişarea sufocantă, din captivi-. conştiinței", necesitate ce se impune cu atît mai mult, eu cît „exisfaptul primordial, valoarea majoră, dominantă; cunoştința faptul secundar, valoarea recesivă. Cunoştința nu domină existența, de aceea nu trăieşte din mila cunoştinței, ci este ea însăşi o exis-o manifestare a existenței, şi de aceea între existența integrală şi «•noştința ca existență parțială există o disproporție inevitabilă care totuşi nu răpeşte cunoştinței competența ei obiectivă, fie şi limitată" fi» p. 213). Cu alte cuvinte, convingerea lui Florian, întâlnită în toate loriîiile lui, este că „existența este factor fundamental şi cunoaşterea factor recesiv" (I, p. 221), fără ca prin aceasta să piardă din vedere însemnătatea cunoaşterii.

De o deosebită valoare se dovedesc a fi analizele pe care le face şi aprecierile pe care le formulează cu privire la experiență, cunoaştere şi if adevăr şi eroare, analize întîlnite şi în lucrările *Ştiință şi ratio-*Hofi'iiu. (1926) şi *Reforma logicii* (1942), ca şi sublinierea importanței ştiinței şi a rațiunii, sau critica competentă şi obiectivă, prezentă de-a lungul întregii lucrări analizate, pe care o face diverselor teorii sau puncte de vedere filozofice opuse concepției sale.

Vom reține din aceste analize pe cele mai semnificative teze pentru înțelegerea concepției gînditorului român, pentru încercarea de autocaracterizare prin raportare la alte poziții şi curente filozofice.

Semnalăm astfel că în discutarea dualismului *real-posibil, necesar,* autorul apreciază că „imposibilul este o necesitate negativă", dar „şi o -necesitate pozitivă" (I, p. 298), aderă critic la ideile lui Hartmann şi formulează opinia *că „nu există necesitate şi posibilitate total independente* -de *realitate"* (I, p. 305).

De un interes aparte ni se înfățişează observația după care „creierul producător de realism este mai adaptat lumii decît creierul producător •de idealism, solipsism sau scepticism" (I, p. 369), ca şi definirea realului : „a fi real înseamnă a sta în relație de acțiune cu lumea, a fi în lume, în •circuitul acțiunilor şi reacțiunilor" (I, p. 374 ; vezi şi *ib.,* p. 509).

Dualismul *determinism-libertate* îi prilejuieşte gînditorului respingerea indeterminismului, mai precis a liberului arbitru, despre care afirmă că „este o monstruozitate logică" (I, p. 417).

In cercetarea raportului determinism-libertate, Florian ajunge la o -soluție validată de ştiința modernă, precizînd : „ținta noastră este să arătăm că determinismul nu suprimă libertatea, ci se încoronează cu libertatea" (I, p. 421).

Poziția înaintată a cugetătorului român capătă o expresie deplină atunci cînd afirmă că „există o materie independentă de spirit, dar nu •există un spirit independent de materie. Că natura ar fi de esență spirituală, nu este o constatare de fapt, un obiect de experiență, ci un rezultat al speculației şi al unei imaginații animiste" (I, p. 433).

Din punctul de vedere al lui Florian, „materialismul ştiinţei este o metodă de cercetare, o «ipoteză de lucru»", ceea ce vrea să însemne că „materialismul «metodic» nu poate fi respins, fără a ruina ştiinţa. Nimeni n-a îndrăznit să meargă pînă lâ eliminarea materialismului metodologic", (I, p. 435).

Gînditorul critică idealismul şi materialismul vulgar (I, p. 439—443), dar nu ezită să susţină că „sînt fapte care pledează puternic, convingător pentru materialism" (I, p, 443) şi precizează : „de conştiinţa mea depinde numai *cunoaşterea* materiei, nu *existenţa* ei" (I, p. 444). Autodefinindu-se în raport cu materialismul, gînditorul român scrie explicit : „dacă prin materialism se înţelege o teorie care afirmă că materia este primordială şi dominantă, iar spiritul este secundar şi recesiv, concepţia noastră nu este străină de materialism, fireşte de un materialism care respectă ierarhia reală a faptelor".

Reşpmgînd biplogisttiul, Florian observă că „chiar dacă spiritul este o activitate, o «funcţie» a creierului, el nu este numai o asemenea activitate" (I, p. 455).

Continuînd efortul de autodefinire, gînditorul se întreabă : „este Concepţia noastră idealism sau materialism ? Cine recunoaşte coapartenenţa materiei şi spiritului nu poate fi nici idealist, nici spiritualist", pentru ca, mai departe, să subscrie la răspunsul dat de Renan fn 1887 la aceeaşi întrebare : ,.nu ştiu". (Termenul de „eoapartenenţă" se explică prin felul în care Florian defineşte cunoaşterea ca o „posesie" a datului.)

: Totuşi, nu se vede împiedicat prin aceasta să afirme că „este un fapt cultural de deosebită semnificaţie că materialismul, odinioară dizgraţiat şi în defensivă faţă de ofensiva cuceritoare a idealismului, este astăzi în plină ofensivă, iar idealismul în defensivă sau, şi mai rău, este nevoit să se mascheze după aparenţe materialiste" (I, p. 458).

Din analizele pe care le consacră dualismului *spaţiu*timp,* penultimul din primul volum, reţinem aprecierea că „unitatea spaţiu-timp-materie-spirit este cheia lumii", la care adaugă, în completare, iegînd spiritul de cadranul realităţii materiale: „noi nu despărţim cele patru componente, ci le considerăm deopotrivă de originare. Numai spiritul se aflâ într-o situaţie specială : el nu ia naştere, nu iese din nimic, ci se manifestă atunci «cînd bate ceasul» pe cadranul realităţii materiale şi spaţiale" (I, p. 470).

Filozoful îşi caraoterizează, în context, propria concepţie, despre care arată : „concepţia propusă de noi în toate scrierile noastre din tinereţe pînă acum este realismul, un realism care ştie să aprecieze nespâţialitatea sau temporalitatea conştiinţei, fără a rupe din aderenţa ei intimă la spaţialitatea materiei" (I, p. 476).

Un important grup de dualităţi analizate; de Mircea Florian prin prisma recesivităţii, atît în primul volum al lucrării, cît mai ales în cel de al doilea, se referă la *problematica socială,* la raportul individ-societate, violenţă-iubire, naţional-supranaţional, libertate-autoritate, acţiune-cunoaştere, conducători-intelectuali, schimbare-progres, optimism-pesimism, cosmocentrism-antropocentrism, istorişm-supraistorism: etc.

Intîlnim şi în aceste analize aceeaşi poziţie realistă a gînditorului, la care am putea adăuga umanismul şi optimismul său bazat pe desprinderea sensului devenirii sociale, pe cercetarea aprofundată a direcţiei

in care se produce schimbarea, pe evaluarea atentă a rolului şi însemnă-**tăţii** fiecărui factor care intră în alcătuirea raporturilor recesive exami-**nate** de gînditor.

In analiza dualităţii *individ-societate,* Florian relevă „caracterul do-**minant** al individului şi caracterul recesiv al societăţii". El respinge ideea **că** indivizii ar fi existat iniţial izolaţi, ca apoi să formeze societatea: „societatea, deşi termen recesiv, păstrează neatinsă superioritatea ei. Un individ uman pre-social, în afara societăţii nu este obiect de experienţă reală" (I, p. 488).

în viziunea gînditorului român, „nu e posibilă o deosebire strictă a individualului de social. Toate procesele individuale se desfăşoară în condiţii sociale şi toate procesele sociale există numai în şi prin conştiinţele individuale" (I, p. 490).

Vom observa totuşi că în domeniul socialului Florian nu recurge întotdeauna în procesul documentării şi al argumentării la toate sursele de autentică valoare. Raportările la Marx şi Engels sînt sporadice, iar unele interpretări au o tentă prea personală. Astfel, deşi apreciază că soeia'isrrul este „marea creaţie a secolului al XlX-lea" (I, p. 496), consideră că Marx „rămîne un individualist radical", în sensul că pune accentul pe ceea ce Florian numeşte „individualismul ca scop". De fapt, el are în vedere umanismul doctrinei marxiste, atunci cînd "scrie că, în ciuda faptului că Marx „cere ca colectivitatea să gireze bogăţia publică [...), scopul societăţii este emanciparea omului, dar aceasta se va face prin intervenţia statului care se va limita la administrarea şi girarea bunurilor, fără a exercita o presiune asupra conştiinţelor individuale". . :,{ 9jiV:

Gînditorul român dă o explicaţie în general corectă cauzelor apariţiei socialismului, fără a distinge însă cu suficientă limpezime între socialismul marxist şi socialismul utopic. Dealtfel, el recunoaşte că importanţa socialismului „a sporit continuu în cursul secolului al XlX-lea şi al secolului al XX-lea" (I, p. 503).

Relevant pentru înţelegerea omului, a esenţei umane este răspunsul dat de Florian la întrebarea : ce este omul ? „Ceea ce este, în primul rînd, societatea;: o relaţie sau un ansamblu de relaţii între indivizi" (I, p. 508). în viziunea sa realist-materialistă, „nu însăşi persoana izolată, ci relaţiile ei constituie Unitatea de cercetare a omului. Relaţiile nu sînt mai puternice decît oamenii, fiindcă ele există prin oameni, dar totodată oamenii în relaţii reciproce sînt alţii decît oamenii fără relaţie" (I, p. 509).

Referindu-se la tipurile de societate, gînditorul pune în discuţie **şi** procedează sistematic la analiza de fond în legătură cu ceea ce el numeşte „societatea de dominare şi societatea de cooperare", pe ultima considerînd-o recesivă (I, p. 510). De asemenea, face distincţie între „lupta socială" şi „lupta naturală", criticînd darwinismul social, „născut din confuzia dintre natură şi societate" (I, p. 512).

Dacă unele din opiniile gînditorului cuprinse în acest capitol sînt discutabile, cum este, de pildă, afirmaţia că *„toate procesele sociale sint procese psihologice* (subl. n.), individuale, care se controlează reciproc, creînd o comunitate" (I, p. 5191), merită, în schimb, a fi reţinute aprecierile sale despre raportul dintre personalităţi şi masele populare

(I, p. 516—517), opinia realistă că „istoria este făcută de «oameni», de indivizi, iar acțiunile infinit repetate ale personalităților minore, chiar anonime ale omului de rînd, au efecte mai importante decît acțiunile eroilor". Evident, nu sînt singurele afirmații care demonstrează realismul şi poziția lucidă a gînditorului român. Am reținut unele exemple ilustrative, în măsură să scoată pe deplin în evidență tezele, principiile sau opiniile de puternică rezistență ale filozofului, după cum am semnalat cîteva din cele discutabile, mai puțin argumentate. Semnificațiile surprinse de Florian rămîn pilduitoare pentru dorința şi efortul sincer făcut de a se apropia de adevăr, de a sluji omul, văzut de el ca „ființa în devenire, şi anume în devenire prin sine, prin puterile sale, prin *conştiința* sa", accentul fiind pus de filozof pe rezultatele muncii, pe creațiile omului pentru societate, omenire, întrucît „individul este menit să piară, pentru ca opera sa să trăiască" (I, p. 519).

Este perspectiva umanistă adoptată de Florian în întreaga lucrare, mai pregnant vizibilă în volumul al II-lea, anticipat de concluzia ultimului dualism analizat în primul volum, respectiv că „doctrina socialistă dezvoltă factorul recesiv (societatea — n.n.) prin perfecționarea factorului dominant" (I, p. 5191), adică a indivizilor, a oamenilor, concluzie, după aprecierea noastră, deosebit de valoroasă şi de mare actualitate teoretică şi practică.

Dacă avem în vedere specificul, particularitățile tematicii abordate' în cel de al doilea volum, am putea spune că tocmai aceasta este perspectiva în lumina căreia se situează în continuare reflecțiile şi considerațiile lui Florian, perspectivă umanistă anticipată, în plus, şi de analizele pe care le conturează în capitolul-anexă intitulat *Despre democrație.*

Din ansamblul de probleme la care se raportează gînditorul în această anexă, rețin în mod deosebit atenția punerea în discuție a ipotezei precumpănirii violenței, răului, insociabilului, ca şi corolarul ei la care subscrie, anume că „democrația este încercarea cea mai îndrăzneață de a ocroti drepturile recesive ale rațiunii, voinței bune, sociabilității, pe scurt, drepturile iubirii".

De asemenea, merită a fi relevată asocierea la actul democratic, la principiul libertății, egalității şi dreptății, critica libertății burgheze. Autorul se pronunță „pentru limitarea libertății economice şi pentru respectarea fără condiție a libertății intelectuale" (I, p. 520) şi subscrie, mai departe, la adevărul că „cea din urmă libertate, care este astăzi marele obiectiv al luptelor sociale, este libertatea economică, întrupată în dreptul de a avea viața asigurată şi de a se bucura de aceleaşi condiții sau posibilități de dezvoltare individuală. Democrația deplină este democrația economică fundată pe *dreptul şi datoria* (subl. n.) de a-şi cîştiga existența prin munca zilnică" (I, p. 527).

Aceleaşi deschideri le manifestă filozoful român şi față de raportul dintre lege şi libertate, de ideea de suveranitate a poporului, sau cînd se detaşează, prin referiri la exemple concrete luate din istorie, de despotism, de partidele şi politicienii burghezi, corupți şi şarlatani (I, p. 530).

Concluzia lui Florian în aceste probleme controversate ale organizării politice a societății este că „libertatea «naturală», a bunului plac individualist, a arbitrarului violent trebuie să facă loc libertății secun-

dată recesiv de legalitate şi egalitate, pentru a face stabilă societatea" (I, p. 533).

Cel de al doilea volum al *Recesivităţii ca structură a lumii* debutează cu punerea în discuţie a dualismului „legea violenţei — legea iubirii", despre care autorul crede că „rezumă sensul profund al vieţii umane, exprimă cei doi poli ai acţiunii omului, pe scurt, el este cheia moralităţii".

Particularităţile acestui dualism se concretizează în consideraţiile lui Florian cu privire la „fatalitatea «răului»", la „amoralismul contemporan", în aprecierea că „războiul modern, prin capacitatea lui de distrugere nu numai a construcţiilor materiale, dar şi a celor morale, apare ca o ruşinoasă «regresiune morală»" (II, p. 1).

Dualitatea analizată de el s-ar concretiza în legea amorală a violenţei, care are caracter dominant, şi legea morală a iubirii, care este recesivă. Fără a nega rolul constrîngerii — de diverse genuri — în viaţa socială, autorul vede în iubire factorul viitorului : „constrîngerea rămîne fundamentală pentru întreaga viaţă socială ; iubirea ca principiu etic păstrează rolul recesiv, deşi superior ca valoare" (II, p. 3). Esenţial în viaţa umană este, în opinia gînditorului, faptul că violenţa nu este atotputernică, ea trebuie să se încline în faţa legii iubirii. „Slăbiciunea violenţei este că nu poate fi radicală şi că legea recesivă a iubirii îi impune transformări funcţionale şi temperări" (II, p. 34). Discutînd rolul violenţei în istorie, Florian se apropie de explicaţii şi argumentări materialist-istorice, cum se întîmplă atunci cînd observă, de exemplu, că „nu Spartacus a dus la desfiinţarea sclaviei, ci o tăcută cerinţă economică" (II, p. 35—36).

Ataşamentul lui Florian faţă de om şi de valorile culturii umane, umanismul său îşi găsesc o deplină expresie în afirmaţia că „nu există iubire faţă de cultură fără iubirea persoanei omeneşti şi nici iubirea persoanei omeneşti fără a îndrăgi cultura care înaltă conştiinţa umană" (II, p. 51).

Concluzia lui este că „singura legitimare a idolatriei Violenţei este caracterul ei dominant. Dar morala este încă o contrapondere recesivă în conştiinţa poporului care crede în dreptate şi omenie" (II, p. 56).

In dualismul naţional-supranaţional, autorul dezbate o problemă pe care o califică el însuşi ca fiind de mare semnificaţie umană, anume dacă libertăţile umane găsesc o garanţie suficientă pe plan pur intern, naţional, sau ele reclamă o necesară întregire pe plan internaţional.

Consideraţiile lui Florian sînt în parte realiste, în parte ne par utopice. Intenţiile sale sînt înălţătoare, dar traducerea lor în viaţă, cel puţin în stadiul actual al dezvoltării omenirii, rămîne o dorinţă, un ideal îndepărtat,

Intr-o formulare restrînsă, s-ar putea spune că Florian pledează pentru „unitatea armonică a tuturor oamenilor". Interesant este că nici el nu se arată suficient de convins de posibilitatea realizării imediate a acestei unităţi, cel puţin atunci cînd precizează : „respingem hotărît, ca utopică, trecerea naţiunilor, printr-un proces continuu interior lor, la o unitate supranaţională [...]. Respingem totodată un supranaţionalism care, venit din afară, va nega, va distruge naţiunile, după ce le va fi slăbit şi neutralizat. Desigur, supranaţionalul este antinaţional, dar cu

o funcție recesivă față de naționalul dominant, fără de care el rămîne o vorbă goală. Supranationalul presupune constitutiv naționalul" (II, p. 81).

După ce se ocupă de națiune şi „de rolul ei istoric important în viața istorică modernă", după ce discută alte categorii sociologice (grup uman, patrie, umanitate, popor etc), filozoful român susține că *„sarcina epocii noastre este crearea unei ordine supranaționale",* şi în acest scop sugerează că „nu există dar decît o singură cale pentru a face din ideea supranațională al doilea pol al vieții politice, adevăratul «stat ideal», visul milenar : convingerea, cîştigarea spiritelor". Este însă drept că, imediat, autorul atrage atenția că „deficiența ideii supranaționale rezidă în chiar superioritatea ei, în noutatea ei îndrăzneață, *noutate care cere timp* (subl. n.) pentru a prinde rădăcini şi a se face familiară spiritelor educate în grupe înguste", dar rămîne totuşi la părerea că „ideea «federalizării» popoarelor, sub egida unei legislații drepte, care asigură existența națiunilor mici, este sarcina nu numai a viitorului, ci mai ales a prezentului fără acțiunea energică a căruia viitorul nu va lua ființă" (II, p. 90).

Îşi păstrează deplina actualitate aprecierile gînditorului că „înarmarea pînă în dinți a națiunilor înseamnă sărăcirea celei mai mari părți din populația unei țări", că „poporul este pus să aleagă între «tunuri şLunt»" (II, p. 91), ca şi acelea legate de responsabilitatea omului de ştiință în condițiile de față, sau remarca următoare: „capitalismul a devenit dintr-o forță națională, una supranațională, cosmopolită, pe măsură ce averea unei națiuni este investită în alte țări, pentru a le stimula producția, dar şi pentru a le exploata. Din nefericire, supranaționalismul capitalului a dus la concurența între națiuni pentru a găsi piețe pentru mărfuri şi bani, a dus la imperialism şi la războaie" (II, P. 92).

în cazul dualismului *conducători-intelectuali,* „solidar cu dualismul acțiune-cunoaştere", filozoful român identifică sau pune în relație ceea ce el numeşte „putere temporală-putere spirituală", accentul fiind pus pe „conştiința de sine a misiunii intelectualului în complexa viață modernă" (II, p. 121), şi mai ales în epoca contemporană, dualism ce se impune să fie judecat şi apreciat, aşa cum îl prezintă Florian, în primul rînd în perspectiva largă a istoriei, şi nu eventual în aceea restrînsă a unei țări sau alta, fie numai şi pentru motivul că, potrivit convingerii sale, „intelectualitatea nu este o castă. Intelectual este oricine iubeşte adevărul, dreptatea, frumosul. Din acest punct de vedere, numărul intelectualilor este cu mult mai mare decît s-ar crede. Trebuie să ținem seama aci de gradație" (II, p. 127).

Florian postulează „recesivitatea ordinului intelectual față de ordinul conducătorului politic", susține chiar cu toată convingerea că „eficacitatea practică a intelectualului este garantată tocmai prin funcția ei recesivă, de sugestie, de «sfătuire»" (II, p. 130).

Pornind de la cerințele actualității, Florian observă că „mai mult ca oricînd atributul esențial al intelectualului este examenul obiectiv şi critica senină, disciplinată, însuflețită de sentimentul răspunderii. Principala funcție a intelectualului este de «a lumina», de a trezi conştiințele — o funcție inspirată de iubire, nu de ură" (II, p. 133).

în ceea ce priveşte dualismul „acţiune-cunoaştere", vom reţine că este cercetat de cugetătorul român numai „în sfera vieţii umane, în cele două aspecte ale sale : unul mai vechi, *teorie-practică* (sau *practică-teorie),* şi un altul mai recent ; *voluntarism-intelectualism"* (II, p. 98).

Postulînd primatul acţiunii, al practicii, Florian relevă unitatea cunoaşterii (teoriei) şi acţiunii şi arată că ele sînt *necesar* legate recesiv, „fiindcă şi gîndirea se află în mijlocul realităţii care se defineşte prin acţiune" (II, p. 102).

Reluînd o cunoscută teză a sa, care refuză gîndirii funcţia de „creaţie", Florian subliniază şi cu acest prilej : „dacă rostul acţiunii este de a aduce în lume schimbări, adică ceva nou, dacă, mai precis, acţiunea este productivă, «creatoare», cunoaşterea nu este o formă de creaţie, tocmai pentru că exprimă realitatea în creaţiile ei" (II, p. 103).

Unul din .aspectele importante pe care le relevă filozoful român pe marginea raportului acţiune-cunoaştere este că „practica vine în ajutorul teoriei, ea descoperă laturi noi ale realităţii şi ca atare ea îmbogăţeşte, diferenţiază teoria" (II, p. 105).

Semnalăm totodată interesul deosebit pe care cugetătorul român îl acordă uneia din cele mai importante consecinţe care decurg din dualismul acţiune-cunoaştere : „primatul muncii, al acţiunii umane în sensul cel mai larg al cuvîntului", la care nu întîrzie să adauge corolarul acestei concluzii pe plan social : „dacă munca este primordială, ar urma ca muncitorii să aibă funcţia de conducere socială. Acesta este şi rămîne idealul" (II, p. 120).

în dualismul *optimism-pesimism,* Florian pune în discuţie una din cele mai vechi probleme ale vieţii umane : problema valorii lumii şi vieţii. în consecinţă, luînd în discuţie fericirea, plăcerea de a trăi, bucuria de a fi conştient, de a fi activ şi de a gusta bunurile vieţii, afirmă : „teza noastră este poziţia dominantă a plăcerii, a bucuriei şi fericirii, alături de poziţia contrar recesivă a neplăcerii, tristeţei şi nefericirii" (II, p. 146), convins fiind că „fericirea are ultimul cuvînt" (II, p. 168).

Ample şi interesante analize sînt consacrate de Florian dualismului exprimat în formula „schimbare de o parte, evoluţie, progres de altă parte" (II, p. 193). Aici sînt puse în discuţie, asimilate sau respinse argumentat o suită de aspecte legate de ceea ce autorul numeşte caracterul „pretins contradictoriu al schimbării" (II, p. 194) ; de asemenea, sînt examinate categoriile de schimbare, individualitate şi noutate (II, p. 196), noţiunea de evoluţie şi funcţiile evoluţiei, legătura dintre evoluţie şi progres, evoluţie şi conceptul de relaţie, „noutatea evoluţiei" şi „modalitatea de combinare a celor două dualisme : cantitate-calitate şi unitate-multiplicitate" (II, p. 203), caracterul finit al evoluţiei şi „unitatea evoluţiei", pentru ca în final cugetătorul român să formuleze concluzia că „schimbarea în sine, indiferentă faţă de progres şi regres, este dominantă ; evoluţia şi progresul sînt recesive, tot aşa de recesiv este progresul revoluţionar, dacă prin revoluţie se înţelege o schimbare radicală şi repede"'(II, p. 227).

In dualismul *viaţă-moarte,* asociat de gînditor cu dualismul optimism-pesimism (II, p. 228), desprindem în principal „funcţia dominantă a vieţii şi funcţia recesivă a morţii" (II, p. 229), cu precizarea că, în cazul de faţă, „raportul recesiv nu este raportul dialectic în înţelesul clasic

al acestuia", în sensul că „moartea nu este o negaţie interioară şi deopotrivă de puternică a vieţii [...] moartea nu este destinul vieţii". Intr-o formulare cu valoare de principiu, Florian afirmă că „poate în dualismul viaţă-moarte se învederează relaţia de recesivitate mai luminoasă decît în alte dualisme : ele sînt străine una alteia, se exclud, şi totuşi sînt intim întreţesute. Raportul antitetic viaţă-moarte pierde caracterul paradoxal clacă îl definim ca recesiv : moartea stă în coasta vieţii, îi dă lovituri, pare biruitoare, totuşi viaţa domină, nu se dă învinsă" (II, p. 230).

In analizele pe care le consacră raportului dintre *materie şi viaţă,* un loc important îl ocupă ideea că teoria recesivităţii aduce o soluţie mai aproape de fapte. „Viaţa este o esenţă originală, ireductibilă, o «posibilitate» eternă a existenţei, care s-a realizat numai în anumite condiţii materiale, fiindcă, în recesivitatea ei, ea a integrat în sine materia inertă, ca parte integrantă — afirmă gînditorul [...]. Materia brută este fundamentul, piedestalul vieţii ; ea este mai stabilă decît materia vie, însă viaţa are proprietăţi specifice care îi asigură predominarea nu faţă de materia inertă, ci faţă de moarte" (II, p. 241—242).

Una din concluziile la care ajunge Florian este că „problema genezei vieţii, teren prielnic hărţuielilor între ipoteze şi teorii, nu mai prezintă ascuţimea insolubilului pentru structurarea recesivă" (II, p. 257). în paginile acestui capitol autorul are permanent în vedere faptul că dualismul viaţă-moarte „se grefează" pe recesivităţile materie-viaţă şi corp-psihic (II, p. 262).

în această largă perspectivă, poziţia gînditorului român se caracterizează printr-un optimism realist, ce decurge din convingerea că viaţa este eternă : „viaţa este recesivă faţă de materie : ea este o noutate ireductibilă în domeniul materiei, o noutate care se afirmă în autoconservarea vieţii, dar o noutate perpetuu ameninţată de factorul dominant al materiei anorganice. Prin puterea ei de conservare, viaţa domină moartea care primeşte rolul recesiv de a întreţine deopotrivă întoarcerea la mineral, dar şi conservarea vieţii pe alte planuri" (II, p. 275—276), scrie gînditorul. Teza recesivităţii vieţii stă dealtfel la baza concluziei sale : „concepţia noastră finală, fundată pe principiul dualităţii recesive, este afirmarea optimistă a unei existenţe care simte înapoia ei, ca •o umbră fatală, neantul", avînd însă aici în vedere viaţa individuală şi **TIU** viata în general, „care virtual este eternă, infinită, absolută" <II, p. 295).

în dualismul *animal-om,* filozoful român insistă asupra unei întrebări de tradiţie milenară, şi anume : „ce este omul, care este «locul» sau «poziţia» lui în univers ?" (II, p. 296); răspunsurile şi analizele sale constituie o adevărată pledoarie pentru om şi umanitate. Ideea de la care porneşte Florian este că „omul este cu necesitate un animal, dar nu este numai animal" (II, p. 302). Animalitatea este doar o condiţie a umanului, a apariţiei unor noi structuri, este o „simplă *condiţie* pentru altoirea sau manifestarea unei noi structuri recesive ,4*- animal şi om — pe alte două structuri recesive : materie-viaţă şi materie-spirit" (II, p. 318). Autorul subliniază că „principiul recesivităţii recunoaşte caracterul dominant al animalităţii şi caracterul recesiv al umanităţii" (II, p. 321), precizînd totodată că „recesivitatea omului faţă de animal este

recesivitatea «spiritului» față ele corp, fată de elementul «somatic»" (II, p. 324—325). . " ' ,

PleCînd de Ia ideea că „unicitatea 'omului, «hominisrnul», se fundează nu pe funcții psihice sau spirituale, care nu se îptîlriesc la celelalte animale, ci pe conținuturile și obiectele care.sînt incomparabil mai bogate ia om decît"la animale" (ÎI, p. 347), filozoful român formulează în final o teză de mare actualitate : „omul se creează, pe sme într-o lume pe care el n-a creat-o, ci a găsit-o "ca dată. Omul transformă lumea şi totodată se transformă' pe sine luînd ca punct de plecare datul" (II, p. 351).. O atare concluzie este confirmată de ştiinţă şi se află în deplină consonanță cu materialismul istoric.

Dualismul *cosmocentfism-antropocenîrism* rezumă, în opinia autorului, „cele două modalități ale gîndirii umane în filozofie şi religie : sau explicăm omul prin cosmos'sau dimpotrivă explicăm cosmosul prin om" (II, p. 352), ceea ce, într-un anumit sens, îmbracă forma raportului dintre ştiinţă şi religie. " •

Încă de la început, Florian exclude antropocentrismul, dar nu "acceptă nici cosmocentrismul, dacă acesta devine un dominant exclusivist, dacă exclude contribuția umană la cunoaşterea şi evaluarea lumii, deci Ia transformarea lumii prin acțiune (II, p. 354).

Prin asociere cu actul cunoaşterii, Florian susține, reluînd o teză fundamentală a filozofiei sale, că „subiectul este legat recesiv de obiect, întocmai cum antropomorfismul, intelectual sau neîntelectual, este legat recesiv de cosmocentrism". Primordial este şi în acest raport cosmosul. „Căci, deşi universul nu este cunoscut fără om, fără raportare la om, Omul este dependent recesiv de univers. Universul depinde de om'în cunoaşterea lui, dar oniul depinde de univers în existența şi deci în posibilitățile sale de cunoaştere" (II, p. 381).

lin legătură cu raportul dintre' ştiinţă şi religie, el apreciază că „ştiinţa a fost totdeauna polul dominant Şi religia polul recesiv, chiar cînd faptele istorice pledează pentru raportul contrar" (II, p. 388). J

DLscutînd acest, dualism, dealtfel ca şi pe celelalte, mai întîi în perspectiva istoriei, filozoful român constată că „omenirea a început prin răsturnarea raportului recesiv în favoarea magiei şi religiei, adică a unei spiritualități crepusculare «vitale», însă această răsturnare ii-a fost atUnci radicală şi consistentă, de aceea a fost înlocuită treptat cu raportul recesiv normal : ştiinţa domină, religia este recesivă" (11, p. 399)

Ultimul dualism analizat în *lucrarea Recesivitatea ca structură a lumii,* „dualismul *„istorism-supraistbrîsm"*, „întregeşte dualismul precedent, cosmbeentrism-aritropocentrism (homdcentrism)".

Din considerațiile filozofului rezultă că această dualitate introduce perspectiva istorică, a istoriei făcute de om, de omenire, în interpretarea lumii, Şi pune problema raportului dintre istoricitațe, valoarea relativă a creațiilor omeneşti şi adevărurile perene, „supraistorice". în concepţia lui Florian, acest dualism este o diferenţiere a cosmocentrismului, diferențiere care „reabilitează substanța reală a antropocentrismului, fără a modifica structură dualismului cbsmocentrism-antropocentrism. Elementul nou al acestui dualism final este integrarea antropocentrismului pe un plan diferit, cosmocentric, pe planul "acțiunii umane", mai precis „pe planul *istoriei".*

Plecînd de la convingerea, menționată de noi de mai multe ori, că „omul este ființa în devenire [...] fiindcă, în reacția inerentă vieții, transformarea lumii în care trăim este totodată transformarea de sine şi prin Sine a omului" (II, p. 400), Florian arată că istorismul, care rezumă caracteristica vieții umane *in formație,* este factorul dominant al unei dualități antitetice. Prin aceasta el relevă superioritatea socialului în raport cu biologicul, cu naturalul (II, p. 401).

încercînd o definiție, autorul arată că „istorismul este o adîncire a obiectivitătii, un plan mai aproape de individualitatea şi realitatea lucrurilor. Poziția istorismului în fața naturalismului nu este poziția antiştiinței în fața ştiinței, ci poziția unei ştiințe noologice, a istoriei, care vrea să se rupă de antropocentrism, pentru a deveni obiectivă, față de o altă disciplină ştiințifică mai veche, față de ştiința naturii" (II, p. 403).

, Ştiința istorică şi perspectiva istoristă vin, aşadar, să completeze ştiința naturii şi să corecteze viziunea antropocentrică, stabilind cu obiectivitate locul omului în devenirea cosmică şi introducînd dimensiunea devenirii în cercetarea existenței. Ca şi A. D. Xenopol, M. Florian înțelege istoria într-un sens mai larg, acela de istoricitate care nu cuprinde numai segmentul strict al socialului, deşi displicina propriu-zisă a istoriei se referă la activitatea omului. Cît se poate de clară şi precisă ni se pare în acest sens concluzia : „istoria este o descriere a vieții umane şi a naturii legată de om, de spirit şi de evoluția vie a acestuia. Istoria exclude staticul. Ea are ca obiect *evenimentul* uman, procesul de formare a vieții umane" (II, p. 404).

In context, Florian aminteşte de A. D. Xenopol, se raliază opiniilor acestuia, cum dealtfel o face în destule alte situații cu alți filozofi şi oameni de cultură români : V. Conta, P. P. Negulescu, M. Eminescu, Al. Odobescu ş.a.

In cadrul discuției despre istorism, M. Florian îşi expunea părerea că „«Manifestul comunist», scris în preajma revoluției din 1848, marchează un istorism extremist", precizînd însă imediat că „istorismul din «Manifestul comunist», deşi smulge de la rădăcină convingerea că există norme, valori, principii constante şi leagă toate ideile de pînă acum de existența claselor dominante, nu ajunge la scepticismul care paralizează acțiunea. Dimpotrivă, acest istorism exaltă acțiunea revoluționară, pentru a suprima clasele şi a crea astfel condițiile sociale favorabile unei adevărate ideologii «umane», poate definitive".

Problema de care este preocupat M. Florian este de a şti cum se poate împăca istorismul cu supraistorismul, relativitatea introdusă în aprecierea faptelor de viziunea istoristă cu permanențele umane. Cum vom vedea, el exclude relativismul istoric, ce conduce la scepticism. M. Florian remarcă, de îndată, că nici istorismul marxist nu e un scop în sine, nu neagă anumite structuri perene. Mai puțin clar îi apare însă raportul dintre dialectică şi o ştiință despre construirea socialismului. „Istorismul lui Marx şi Engels este o armă de luptă, un mijloc provizoriu, nu un scop permanent", remarcă M. Florian. „Societatea fără clase, necunoscută istoriei pînă acum, va arăta ce este statornic în conştiință. Marx şi Engels se feresc cu prudență de a face profeții utopice, dar convingera lor adîncă, nemărturisită este că «socialismul ştiințific» sau «comunismul» este soluția definitivă, deşi pentru dialectică nu

există o conciliere definitivă a contradicțiilor. Contradicția şi deci transformarea sînt eterne" (II, p. 416).

Cugetătorul român consideră că punctul vulnerabil al istorismului extremist este negarea supraistoricului, „a conținuturilor intrinsece, valabile «în sine», care nu sînt legate de un anumit moment al timpului istoric, ci pot fi prezente în mai multe momente, dacă nu în toate timpurile, fără ca prin această repetiție ele să se transforme în sensuri supratemporale, în «valori» transcendente timpului". Definind supraistoricul, el arată că acesta „înseamnă o *prezență* repetată, generalizabilă, eliberată de clipa individuală" (II, p. 422).

M. Florian nu pledează în nici un caz pentru renunțarea la istorie, ci numai la un anumit fel de istorism, anume la istorismul „dizolvant". Părerea sa este că refuzul „de a primi istorismul enervant şi dizolvant nu înseamnă căderea în intelectualism. Descoperirea vieții istorice este un mare triumf al ştiinței moderne şi o vastă lărgire a orizontului vieții. Istoria este numai mijlocul ; spiritualitatea rațională este scopul" (II, p. 428).

Una din concluziile autorului este că cercetarea sa a luminat prezența, în cugetarea mai nouă, a conştiinței istorice, adică a „convingerii că toate manifestările culturale poartă pecetea timpului în care ele au apărut, şi anume a colectivităților (națiune, clasă, partid) din care au izvorît la un moment dat, şi totuşi istorismul ca relativism radical poate şi trebuie să fie depăşit" (II, p. 437). Este perspectiva în lumina căreia pune în continuare problema raportului dintre filozofie şi ideologie, problemă în legătură cu care vom reține atît întrebarea cît şi răspunsul lui M. Florian : „o filozofie care este numai a unei singure epoci, națiuni, clasă sau partid, o filozofie care nu poate fi desfăcută de locuri şi de timpuri, mai este ea, drept vorbind, o filozofie ? Ea este o filozofie numai prin năzuința de a se universaliza, de a fi supraistorică, adică de a aduce o contribuție nouă si de a angaja viitorul, de a fi o anticipație" (II, p. 438).

Deşi nu se poate afirma că manifestă în toate problemele o identitate de păreri şi soluții cu acelea specifice materialismului dialectic şi istoric, M. Florian nu ezită să aprecieze că „Marx are o justă viziune a «existenței sociale»" (II, p. 446), sau că „marxismul a criticat temeinic explicarea idealistă a ideologiei" (II, p. 448).

Fie în legătură cu raportul dintre economic şi ideologic, fie numai în legătură cu ideologia, fie, în sfîrşit, în legătură cu întreaga problematică pe oare o circumscrie dualismul istorism-supraistorism, filozoful român mărturisea o îndoială : „expunerea noastră, în străduința de a-şî deschide un drum prin mijloace proprii, a avut poate unele puncte obscure" (II, p. 451). Este o îndoială „metodică" dictată tocmai de simțul istoric al autorului, situație care nu diminuează însă sub nici o formă din meritele lucrării în ansamblul ei, din punctele ei de rezistență, nu îngustează cîtuşi de puțin perspectivele pe care le deschide în continuare unor fructuoase reflecții şi discuții.

Şi în al II-lea volum al lucrării, M. Florian face dovada de necontestat a unui echilibrat discernămînt, a unui permanent respect al faptelor, al realității în adevărurile ei intime. Filozofului român i s-ar putea obiecta, cînd este vorba de soluțiile propuse unor grave probleme

sociale, convingerea întrucîtva exagerată că relele de tot felul din lume ar putea fi înlăturate doar pe calea culturalizării omului, a moralizării lui,sau prin statuarea şi recunoaşterea necesităţii universalizării iubirii.

*

Complexitatea, densitatea de idei şi caracterul profund analitic, în întregul ei, ale lucrării *Recesivitatea ca structură a lumii* nu pot fi puse pe deplin în evidenţă în paginile restrinse ale unui studiu introductiv.

Vom reţine totuşi că M. Florian aduce o viziune proprie în înţelegerea structurii lumii, a gîndirii şi a cunoaşterii, propune o formulă menită să surprindă caracterul polar al proceselor lumii, aflată în schimbare, o formulă echilibrată, care să evite extremele şi să releve semnificaţia şi rolul fiecăruia din termenii aflaţi în raporturi recesive. Gînditor analitic, aplecat cu precădere asupra nuanţelor, M. Florian propune un termen şi o viziune, exprimată în conceptul de recesivitate, dar ne oferă şi o aplicare a lui la explicarea marilor probleme ale filozofiei, vădind nu numai o înţelegere realistă şi dialectică a realităţii, ci şi un profund şi sincer umanism.

Analizele cuprinse în această ultimă lucrare ne dezvăluie în Mircea Florian un subtil dialectician, un gînditor care, după o asiduă frecventare a marilor probleme ale filozofiei, după îndelungi căutări şi parţiale împliniri, trece acum la o expunere sistematică a rezultatelor cercetărilor sale privind esenţa realităţii, esenţă surprinsă într-o diversitate de determinări contrare.

Formula propusă de M. Florian ni se pare a aduce accente noi în înţelegerea raporturilor dialectice ale realităţii, accente ce se regăsesc, de pildă, în corespondenţa dintre Marx şi Engels referitoare la rolul Important al ideilor, în tezele partidului nostru despre importanţa deosebită a conştiinţei sociale în edificarea socialismului, sau în ideea „feed-back"-ului, impusă de ştiinţa modernă.

Lucrarea lui Mircea Florian este rezultatul unui amplu efort de sinteză filozofică, ce îşi va vădi rezultatele în viitor. Ea se înscrie în procesul căutărilor proprii gîndirii autentice ce nu se mulţumeşte cu ceea ce s-a realizat într-o etapă dată, ci caută mereu aspecte noi, în dorinţa de a contribui la progresul cunoaşterii umane. Gînditorul însuşi e departe de a-şi considera lucrarea un „sumum" al filozofiei, ci o priveşte doar ca pe un moment, un popas, izvorît din năzuinţa de înnoire. Ee aceea, ni se pare potrivit să reţinem, ca un fel de concluzie generală a acestui studiu introductiv, următoarea remarcă a lui M. Florian: „nu căutăm satisfacţii intelectuale in doctrine fascinate de «nevoia uni-tăţii», de monism, de simplificări şi falsă armonie. Filozofia îmbrăţişează datul integral, dă la iveală liniile lui fundamentale şi respectă noutatea ireductibilă a datelor, a obiectelor, ceea ce nu înseamnă că avem convingerea naivă că am găsit «filozofia integrală». Filozofia noastră nu este o realizare mulţumită cu sine, nu este o ţintă atinsă, ci o năzuinţă şi un drum cu multe popasuri. Filozofia noastră este popasul nostru" (II, p. 454).

N. G. şi I. C. I.

NOTA ASUPRA EDIȚIEI

Recesivitatea ca structură a lumii este o lucrare păstrată în manuscris, care nu a mai fost publicată *sub nici o formă* pînă in prezent. In procesul de stabilire a textului am folosit constant ortografia actuală, procedînd la unificare în cazurile în care vechea ortografie alterna cu cea folosită în prezent. In rest, ne-am străduit să reproducem cu maximă fidelitate textul lăsat de autor. Atunci cîncf s-a impus intervenția editorilor, pentru unele clarificări, aceasta a fost marcată în text prin paranteze drepte.

în manuscris, autorul a folosit uneori cuvinte prescurtate. Am procedat pe parcursul lucrării la unificare, renunțînd ca regulă la prescurtări, cu excepția-celor uzuale *(ib.,* etc). în situațiile în care cuvintele date de M. Florian într-o formulă prescurtată se pretau la echivocuri, astfel de cuvinte au fost reproduse-întocmai în forma în care le-a lăsat autorul. Menționăm că au fost păstrate şi unele prescurtări ale prenumelor şi ale titlurilor lucrărilor citate. De exemplu, pentru autorii citați, M. Florian a indicat uneori prenumele întreg, iar alteori a recurs la prescurtarea acestuia ; de regulă, atunci cînd un autor a fost citat pentru prima dată, Mircea Florian a scris în întregime numele şi prenumele, apoi a procedat la prescurtări. De pildă, el a scris inițial Wilhelm Windelband, iar ulterior Wilh. sau W. Windelband.

Pentru indicarea volumului unei lucrări citate, gînditorul român a folosit frecvent formula consacrată, respectiv voi. I, sau voi. II etc. In alte împrejurări,, puține la nuimăr, a renunțat la cuvîntul „voi.", indicînd numai cifria::: I, I-I„ III etc. De asemenea, după ce, cu ocazia primei trimiteri, autorul a redat în întregime titlul lucrării citate, ulterior a recurs la prescurtări. De exemplu : W. James, *întroduction ă la philosophie,* iar apoi : W. James, *Introd. ă la philos.* Tot astfel procedează frecvent şi în ceea ce priveşte indicarea anului sau a ediției. Există şi situații cînd, mai ales pentru lucrările de limbă germană, filozoful român renunță la articolele masculine, feminine sau neutre asociate substantivelor respective, redînd deci substantivele din titlurile de lucrări intr-o formă nearticulată.

In întreaga lucrare am recurs la o formulă unitară în trimiterea la sursele-citate, adică : autorul, titlul lucrării, volumul, ediția (pe care am dat-o în cifre romane), anul şi pagina. Precizăm că numai în cazuri extrem de rare M. Florian a indicat şi localitatea unde a fost tipărită sau tradusă lucrarea citată ; tot astfel a procedat şi în legătură cu numele editorului.

In unele situații, Mircea Florian a dat numai titlul publicației periodice în care a apărut un anumit studiu sau a avut loc o anumită discuție, dar nu şi anul,.

numărul publicației, uneori nici titlul studiului, nici pagina (de exemplu : Cahiers de la nouvelle journee, nr. 15).

La baza lucrării stau o documentare şi o bibliografie impresionante, peste 550 de lucrări citate numai în primul volum, majoritatea lucrări fundamentale, de referință în literatura de specialitate universală, unele dintre ele neaflîndu-se in bibliotecile româneşti. Nu rare sînt împrejurările cînd filozoful român aduce în discuție sau citează gînditori şi lucrări de dată foarte recentă, din perioada cînd a fost scrisă *Recesivitatea ca structură a lumii,* aproximativ deceniul al şaselea. Față de această situație, ne-am străduit să asigurăm o redare corectă, în limba respectivă, a titlului lucrării şi a numelor autorilor, in funcție de particularitățile limbii şi ale naționalităților cărora le aparțin. Titlurile lucrărilor, ca şi cuvintele şi expresiile străine au fost subliniate de editori.

Traducerea citatelor în limba română aparține autorului, indiferent de limba din care a fost făcută traducerea. în ceea ce priveşte sistemul de trimitere la sursă, l-am păstrat pe cel utilizat de M. Florian, adică în cuprinsul paginii, între paranteze. Atunci cînd a indicat paginile de unde a extras citatele, autorul a preferat în puține cazuri virgula şi nu linioara între cifre care indică pagini succesive. De pildă, în loc de p. 177—178, el a optat pentru p. 177, 178 ; nu am intervenit în aceste situații.

In scopul de a nu frînge cursivitatea textului şi a lecturii am preferat să dăm notele editorilor la sfîrşitul lucrării. Aceste note au fost marcate prin cifre arabe între paranteze drepte. Tot în intenția de a păstra cursivitatea textului, în note au fost integrate două din *anexele* mai scurte redactate ulterior de Mircea Florian, respectiv notele [5] şi [6].

In întreaga lucrare, atunci cînd s-a impus, s-au corectat tacit unele erori evidente, greşeli de transcriere etc.

Pe parcursul lecturii, cititorul va întîlni o suită de termenii de strictă specialitate, mai puțin sau deloc cunoscuți, unii dintre ei nefigurînd în dicționarele de profil sau în. alte dicționare cu caracter enciclopedic. Facem pe această cale precizarea că autorul nu a omis, de regulă, şă dea în paranteză sau între ghilimele sinonimul termenului respectiv. De exemplu, termeni *isostenid* = termeni „de putere egală" (p. 70). :

In încheiere, menționăm că *Recesivitatea ca structură a lumii,* voi. I, a fost pregătită pentru tipar în conformitate cu manuscrisul ce ne-a fost pus la dispoziție cu multă bunăvoință de prof. Angela Florian.

N.G. şi I.C.I.

PREFAȚĂ

iu

On s'en va toujours, avânt d'avoir termine sa taehe. Cest la plus triste des tristesses de la vie.

(Ch. Renouvier, *Derniers entretiens,* p. 3)

Prezentăm în această lucrare ceea ce am putea numi concepția noastră ezoterică — dacă nu chiar postumă —, o vedere filozofică necomunicată pînă acum. Ar fi o neînțelegere dacă s-ar interpreta această declarație ca revendicare a unei originalități totale nu numai față de alții, dar chiar față de noi înșine. Multe idei exprimate în acest studiu nu sînt inedite în cadrul activității noastre. Dimpotrivă, se va dovedi că idei, pentru care militām de multă vreme, se integrează în mod firesc în noua perspectivă. Am impresia că nouă este ideea centrală — nouă, aşa cum este oul lui Columb.

Rezerva ne-a fost dictată mai ales din două motive :

a) n-am întrevăzut de la început pînă unde se întinde, în cîmpul experienței, noțiunea de recesivitate, noi avînd în mod constant convingerea că ea nu poate fi universală şi exclusivă, cum ar înclina o conştiință rigid sistematică;

b) chiar şi faptele ce pledau pentru recesivitate cereau o cercetare mai adîncită.

Îndeosebi două fapte esențiale ne-au sugerat această exegeză filozofică : 1) un fapt binecunoscut omului, anume raportul dintre materie (corp) şi spirit (suflet); 2) un fapt recunoscut pe față de-abia în vremea noastră : raportul dintre noutate şi repetiție sau problema formulată de noi mai demult: „cum este posibilă noutatea într-un univers care este sau pare a fi inteligibil numai prin repetiție şi identitate ?"

Fiindcă redactarea, mereu amînată, a început tîrziu şi s-a făcut în împrejurări grele, lucrarea nu este completă din două puncte de vedere. Nu toate noțiunile filozofice au fost trecute prin sita raportului de recesivitate, iar noțiunile examinate nu s-au bucurat de o dezvoltare pe •care noi am fi dorit-o mai amplă, cel puțin uneori. Ceea ce am putut realiza se încheagă într-un tot în care părțile se articulează fără pretenție de ordonare deductivă. Am luat ca principiu de ordonare o vagă afinitate de conținut şi de aceea expunerea a rămas „rapsodică'.*

In ce priveşte termenul de recesivitate, neîntrebuințat în filozofie, nu am nevoie de lămuriri pentru a scuza folosirea lui ca principiu sau ca idee fundamentală. Aplicarea lui multiplă este cea mai bună pledoarie în favoarea uzului general pe care îl propunem noi. Căci un uz special, anume în biologie, este în genere cunoscut: este vorba, în ereditate, de caractere dominante, manifestate, şi de caractere recesive, as-

cunse, latente, care vin după, în urma primelor, cu care sînt intim legate. Chiar dacă nu admitem existența in biologie a noțiunii de recesivitate, rolul ei filozofic, universal, într-o accepție ce depășește fenomenul eredității, nu poate fi negat. Lucrarea de față are ca scop să justifice semnificația filozofică a recesivității. Termenul de recesivitate este întrebuințat aci, în lipsa altuia mai convenabil, într-un sens nou. El învederează o disimetrie profundă în structura lumii. Disimetria constă în împrejurarea universală că existența este structurată de termeni antitetici sau polari, în care unul domină, stă înainte, iar celălalt este recesiv, vine în urmă (de la recidere*), fără ca prin această poziție subalternă termenul recesiv să fie degradat. Amănuntele principiale asupra recesivității sînt cuprinse în partea fundamentală.*

Multă vreme ne-am gîndit, pentru a explica fapte esențiale, de natură problematică, să dăm o interpretare nouă ideii de paralelism, care în timpul nostru s-a îmbrăcat în haina „complementarității". Această interpretare nu ne-a satisfăcut și am tărăgănat adîncirea ei, pînă ce ne-am hotărît pentru recesivitate. N-am ținut niciodată la termeni noi, anume fabricați, și am rezistat glosomorfismului. Am ales un termen cu o întrebuințare specială, ceea ce era un pericol, dacă n-am fi insistat asupra înțelesului generic folosit de noi. Cuvîntul de corelație, curent în filozofie, putea servi, de asemenea. Dar noi punem accentul nu pe corelația însăși, fenomen general în structura logică a existenței, ci pe o anumită corelație, enunțată de termenul de recesivitate, așadar nu pe însuși raportul de corelație, ci pe suporturile corelației.

Eroarea majoră a filozofiei contemporane este lipsa unei fundamentări solide, a unei certitudini inițiale, deci este absența unei clarificări principiale. Aproape toate filozofiile au ca punct de plecare, ca premisă, supoziții care poartă în ele germenii numeroaselor erori de mai tîrziu. Lucrarea noastră este o încercare de a lumina subsolurile gîndirii omenești. Este o temă care nu ne-a părăsit niciodată și a inspirat toate încercările noastre. Am împins noi examenul și explorația pînă la adevărurile prime, pînă la coloanele lui Hercule ? Nu știu. Eu nu cunosc decît intențiile mele, nu și sensul adevărat al realizărilor lor. Dacă am greșit, am greșit împotriva spiritului filozofic care este un spirit principial și fundamental.

Cred că nu mai pot ocoli o mărturisire personală. Am învățat de la profesorul meu german Johannes Rehmke ca de la nici unul din numeroșii filozofi pe care i-am citit și admirat. Am avut chiar ambiția să fiu și să rămîn pînă la urmă un rehmkeian, deși am nutrit de la început rezerve față de unele concepții, cele mai multe secundare, ale acestui gînditor nebanalizat, chintesență a lucidității și consecvenței. Scriind această lucrare am avut remușcări de conștiință filozofică. Ideile de aci nu se întilnesc în opera lui Rehmke și nu știu dacă ele ar fi cîștigat aprobarea lui; de asemenea, nu le-am întîlnit nici în altă parte. Pot declara cu conștiința împăcată că noile idei ce au pus stăpînire pe gîndul meu nu mi-au apărut niciodată în conflict cu ceea ce am învățat în tinerețe de la Rehmke. Dimpotrivă, ele mi-au apărut ca o completare a „științei fundamentale", a voinței de a gîndi pînă la capăt și de a îmbrățișa datul în toată întinderea lui. Poate că în rezervele sau rezistențele de la început se aflau, embrionar, ideile manifestate la bătri-

nete. *Trecusem, în cîțiva ani, înainte de a ajunge în preajma lui Rehmke, gînditor aproape necunoscut chiar în Germania pînă la 1912, prin experiența monismului materialist al lui Haeckel, ca elev de liceu, apoi prin experiența mai adîncă și durabilă a scepticismului, în sfîrșit prin experiența dialecticii hegeliene și a intuiției lui Bergson. Mă tulbura problema certitudinii și a noutății. Rehmke m-a scos din incertitudinea sceptică, dar nu mi-a dat niciodată satisfacție în ce privește posibilitatea noutății și a mișcării evolutive.*

Nu știu dacă astăzi am răspuns postulatelor implicite ale gîndirii tinereții. Altceva eu n-am găsit, dar un altul, îmbogățit de experiența frămîntărilor mele și cu puteri mai mari, va fi desigur mai fericit. Pot invoca un gînd al lui Diderot; „mi se poate cere să caut adevărul, nu să-l găsesc". Imperfecția este inerentă oricărei inteligențe, chiar mai puțin modestă decît a mea, dar totdeodată îi este congenitală perfecționarea, plasticitatea. Am învățat să fac deosebire între imperfecțiile sau limitele personale și imperfecțiile sau limitele genului omenesc și de aceea mă feresc să pun la adăpostul imperfecțiilor generale omenești propriile mele imperfecții — subterfugiu obișnuit dar explicabil: ne rușinăm de lipsurile individuale și ne mîndrim cu lipsurile omenești. Gîndul meu a fost o filozofie care sacrifică realitatea cît mai puțin în favoarea „sistemului". Dar și sacrificarea radicală a sistemului în favoarea realității nu este posibilă și nici de dorit.

Renan, în minunata prefață la „drama filozofică" Le Prefere de Nemi, *făcea observația nuanțată sceptic, pe care cu modificări corespunzătoare o acceptă orice gînditor care nu vrea să fie captivul unui sistem: „o lucrare în adevăr completă nu trebuie să aibă nevoie de a fi respinsă. în ea trebuie să fie arătat reversul fiecărei gîndiri, în așa fel încît cititorul să cuprindă dintr-o singură privire cele două fețe opuse din care este alcătuit orice adevăr"* (Drames philosophiques, *1926, p. 256).*

Studiul acesta este la fiecare pas o explicație pozitivă sau negativă cu alte doctrine, așa cum am procedat noi totdeauna, nu numai din obligația academică de a iniția pe ceilalți în alte moduri de a gîndi decît al nostru, ci din convingerea că o doctrină nu este înlăturată sau slăbită prin simpla prezență a alteia ce pretinde a fi mai adevărată, ci numai ca efect al procesului negativ de justificare a pozitivității noi prin destrămarea critică a doctrinei sau a doctrinelor opuse mai vechi. Nu numai că respingerea altor doctrine nu este „timp pierdut", cum spune Bergson (L'energie spirituelle, *ed. a* 77-a, *1919, p. 67), dar ea este parte integrantă •din triumful eventual al noii doctrine, tn adevăr, noua doctrină trebuie „să se răfuiască" cu cele vechi nu numai în mintea celor ce iau cunoștință de amîndouă, proces anevoios și adesea absent, dar în primul rînd în mintea celui ce a găsit o idee ce i se pare nouă. însuși Bergson a relevat că intuiția relevatoare a noutății este, la început, negația concepțiilor curente, este o confruntare întîi implicită și apoi explicită cu ele. în celebra conferință* Intuiția filozofică *(1911), Bergson vorbește de „puterea de negație ce poartă în ea imaginea intuitivă"* (La pensee et le mouvant, *1934, p. 138).*

Nu cred că discuția are menirea de a convinge pe cel care a îmbrățișat o concepție opusă. Așa ceva este utopic. Cred însă că discuția ne obligă să adîncim propria convingere, să părăsim idei adventice, străine,

neconcordante esențial cu principiile noastre, dar mai ales să ducem pînă la capăt o concepție și astfel să-i dezvăluim, voluntar sau involuntar, posibilitățile, perfecțiile, ca și imperfecțiile, lacunele și limitele. Cel ce profită de pe urma discuției nu este, în primul rînd, cel ce atacă și nici cel'atacat, ci acela care urmărește disputa în spirit neprevenit, fără prejudecăți înrădăcinate, doritor de a-și face o convingere. Și aci se adeverește proverbul popular: „cînd doi se ceartă, al treilea cîștigă".

Doresc, firește, ca această lucrare să fie *un succes, chiar dacă* nu va avea succes, *poate și din cauza conținutului său abstract. S-ar putea să fie un eșec parțial, căci nu există eșec integral, dacă cercetarea filozofică este sinceră și are caracterul de ultimă destăinuire a unei gîndiri care a iubit adevărul și care n-a încetat de a merge pe urmele lui și de a-l aprecia oriunde a găsit o frîntură din el, ghidat de un cuvînt al lui J. St. Mill: „omul care nu cunoaște decît propria sa părere, nu cunoaște mare lucru"* (La liberte, *1864, p. 157).*

•*Există în filozofie un eclectism minor, care compromite, și un eclectism obligatoriu, care onorează. Acest din urmă eclectism este sinonim cu oglinda cu multe fețe a gîndirii obiective, oneste.*

Sîntem la antipodul celor care se prevalează de falsele originalități pe care le întîlnești la fiecare pas, sîntem la antipodul celor care trlmbițează ca descoperiri: „spiritul este o activitate creatoare, lumea e plină de mistere păzite de Marea sentinelă anonimă, omul reprezintă adevărata existență" în care se amestecă și mult Neant etc. Aceste noutăți nu sînt numai vechi rechizite — ceea ce nu este în mod necesar un viciu —> ci sînt erori necontenit reînviate pentru valoarea lor de stimul sau de consolație.

In această privință avem convingerea că o filozofie clarvăzătoare este prin ea însăși, prin intenția sa dintru început spre adevăr un stimul și o consolație. După cum cea mai mare răsplată a virtuții este însăși virtutea, cum spune Spinoza, tot așa cea mai mare consolație dăruită de adevăr este însuși adevărul. Concepția noastră respinge o singură atitudine : desperarea — desperarea de a avea adevărul, desperarea de a face societatea omului mai ușor de îndurat, deci mai puțin crudă, mai puțin ipocrită. Filozofia are menirea de a da omului puteri. Singurele puteri omenești, la a căror creștere poate ajuta filozofia, prin rosturile și felul ei de a fi, sînt două: conștiința clară și voința de a fi liber. Omul conștient și liber triumfă pînă la urmă, mai curînd sau mai tîrziu, asupra tuturor greutăților.

Nu mă înșel socotind lucrarea de față ceea ce Platon în Phaidon *numea Mmepoq nXc-vq, o „a doua navigație", o a doua încercare de a înfrunta aporiile, pentru dezlegarea cărora m-am străduit tot timpul.*

I

ASPECT FUNDAMENTAL

Je ne puis m'entendre ni avec ceux qui se soustraient ă la rude verite, ni avec ceux qui, trop aisement, paetisent avec elle, J'aime qu'on suffoque dans la raison, mais qu'on s'y tienne.

(Jeah Rostand, *Pensâes d'un bldtogiste,* 1939, p. 113).

Filozofia, ca disciplină fundamentală, are misiunea de a dezvălui, de a ierarhiza, de a descrie — pe scurt — de a clarifica naţiunile prime, care sînt cele mai generale sub raportul abstracţiei şi cele mai conerete prin universala lor actualitate în lucrurile individuale, oricărui domeniu ar aparţine acestea, natură sau cultură (istorie). Aceste noţiuni prime, pe care le putem numi noţiuni limită, fiindcă îşi au sediul la marginea gîndirii, au atras reflecţia, au provocat repetate încercări de elucidare şi sistematizare, în ciuda greutăţilor ce decurgeau din poziţia lor preliminară, limitrofă, ca şi din misiunea lor de a fundamenta, de a înrădăcina adînc întreaga cultură, toată opera conştiinţei lucide. Însăşi structura lor este un excitant şi chiar un iritant, dacă ne amintim că impulsul gîndirii, că resortul progresului în cunoştinţă a fost nu numai şovăiala produsă de contradicţie, dar şi înşelătoarea claritate a ignoranţei naive. Nelogicul a deschis calea logicului. Ignoranţa a neliniştit totdeauna conştiinţa care se dăruieşte efortului şi care întreţine activ megafonul clarităţii. Din nefericire, cel pornit să cunoască numai amănunte şi fapte este mulţumit dacă scapă cît mai repede de obligaţia clarificării noţiunilor principale.

Noţiunile prime, ca pîrghii pentru înţelegerea integrală a experienţei, au, potrivit concepţiei lui W. Wundt, două note distinctive : a) ele sînt *abstracte;* b) ele sînt *corelative,* adică se prezintă ca perechi de opoziţii. Wundt explică al doilea caracter prin cel dintîi. Abstracţia, coneentrîndu-se asupra unui aspect, are ca efect că stăruie, în substratul dat, resturi ce pot deveni obiectul unei conceptualizări întregitoare, opusă celei precedente. Astfel, dacă cuprindem abstract într-o noţiune „forma", rămîne de abstractizat „materia", şi tot aşa „existenţa" se cere întregită de „devenire", „cantitatea" de „calitate", „multiplul" de „unul", „substanţialitatea" de „cauzalitate" etc. Aşadar, afirmă Wundt, abstracţia ancorează în opoziţii corelative, fiindcă ea izolează, separă. Este o constatare elementară că abstracţia izolează, dar — observăm noi — izolarea ca atare nu duce la opoziţii, ci dimpotrivă la armonizări artificiale, la absolutizarea unui aspect, faţă de care celelalte sînt subordonate, ceea ce este cu totul străin de opoziţia corelativă, care presupune termeni generici, aşezaţi la acelaşi nivel, nesubordonaţi. Opoziţia nu este opera gîndirii abstracte, ci este un dat primordial de care este saturată realitatea, o posesie originară a concretului care se înfăţişează ca o unitate

de opoziții. încă mai puțin gîndirea ^abstractă „produce" legătura intimă a termenilor opuşi ; mai degrabă ea izolează, absolutizează. Metafizica tradițională a trăit din absolutizarea noțiunilor în speranța că ea va descoperi noțiunea din care vor decurge, printr-o formulă magică, toate celelalte noțiuni şi realități. Legarea noțiunilor abstracte este tot opera faptelor care păstrează dreptul de *veto.* Faptele opun şi unesc, gîndirea constată o, situație preexistentă şi își însuşeşte merite străine ei.

Wundt împarte noțiunile abstracte corelative în *noțiuni subiect,* care sînt: existență-devenire, materie-formă, substanțialitate-cauzalitate, şi în *noțiuni predicat,* care sînt : unitate-multiplicitate, cantitate-calitate, finitate-infinitate. Dintre acestea, noțiunile cele mai cuprinzătoare sînt : *cauzalitatea,* care este valabilă pentru întreaga experiență, şi *multiplicitatea,* care fundează posibilul domeniului matematic (Wundt, *Zur Geschichte und Theorie der abstracten Begriffe. Philosophische Studien,* voi. III, 1885, p; 193). Distincția propusă de Wundt între cele două feluri de noțiuni nu-este convingătoare. Toate noțiunile prime pot împlini funcția de subiect ca şi de predicat sau, "mai. degrabă, toate sînt predicate ale-unui subiect *concret.* Clasarea' noțiunilor supreme sub denumirea de corelative nu spune prea multj; Hotărîtor este felul corelației şi tocmai acest aspect este tema noastră. în orbita acestei teme se situează în primul loc caracterul de opoziție, de antiteză, de polaritate.

Logica opoziției s-a Constituit odată cu „ştiința logică" *(logike episteme)* în opera nemuritoare a lui Aristotel, îndeosebi în *Categorii* (cap. 10 şi 11), care este introducerea in *Organon* şi în *Metafizica* (c. X, cap. 4). Logica opoziției a ramâs pînă în timpul nostru ramura cea mal verde a gîndirii aristotelice şi n-a fost *principial* depăşită de Kant şi Hegel, CU toate silințele acestora de ă completă „analitica" lui Aristotel cu *o* „sintetică" modernizată. Este o convingere constantă, a gîndirii lui Aristotel că „ştiință contrariilor este una şi aceeaşi", cu alte cuvinte că opuşii alcătuiesc un sistem, sînt legați indisolubil,

Există, potrivit lui Aristotel, patru feluri de opoziții, pe care el le înşiră îh ordinea următoare : 1) relativii, prin, care se enunță că ceva există numai legat de altceva : dublul este dublul jumătății şi. jumătatea este jumătatea dublului, cognoscibilul şe raportă la cunoştință şi cunoştința la cognoscibil; 2) contrarii, pe care Aristotel îi defineşte ca „diferența maximă" sau „extremele", însă necesar în cadrul „aceluiaşi, gen" (alb-negru, pereche-neperecne), indiferent dacă există sau nu există intermediari între extreme ; 3) posesia şi *privația* sau lipsa *(steresis)*. a ceea ce o ființă trebuie să posede *natural şi la timpul dat* (de exemplu,; vedere-orbire) ; 4) contradicția *(antiphasis),* care ia naştere din opoziția dintre afirmație („şade") şi negație („nU şade"), în ce priveşte ierarhia valorii de intensitate, de putere, a opoziției, ordinea dinainte este răsturnată *(Metafizica,* c. X, cap. 4) : opoziția absolută este contradicția, fiindcă un termen este negația celuilalt; urmează privația, pe care Aristotel o apropie de contradicție sau care, mai degrabă, face legătura dintre contradicție şi opoziția a treia : contrarietatea. La această opoziție, care îi preocupă îndeosebi pe Aristotel, fiindcă ea este fundamentală în *Fizica,* termenii opuşi sînt pozitivi; în al patrulea rînd, ca opoziția

cea mai slabă, este relația sau cum preferă să spună Aristotel sînt relativii, care presupun totdeauna doi termeni, aşa încît fiecare nu are sens izolat, ci legat unul de altul.

însemnătatea acordată de Aristotel şi de întreaga ştiinţă antică şi medievală opoziţiei posesie-privaţie nu are nici o justificare ; a constituit un neiertat abuz teoretic. Octave Hamelin, care a cercetat cu pătrundere opoziţia noţiunilor lui Aristotel, reduce privaţia la contradicţie şi mai ales la contrarietate *(Le sysleme d'Aristote,* 1920, p. 145). Gîndirea veche şi chiar cea modernă erau înclinate a proceda invers : reduceau contrarietatea şi chiar contradicţia la privaţie, aşa, de exemplu : frigul nu este ceva pozitiv, ci o lipsă de căldură ; negrul este o lipsă a albului, întunericul a luminii, răul a binelui, neşederea a şederii. Procedeul era subterfugiul cel mai comod de a scăpa de realităţile neplăcute, dar el nu este de dispreţuit.

Rămîn dar trei feluri de opoziţii. Hamelin consideră relativii, pe care îi identifică cu corelativii, drept forma cea mai deplină a opoziţiei, „tipul şi elementul fundamental al oricărei specii de opoziţie", fiindcă ea leagă intim termenii opuşi, înglobînd şi contrarii, în timp ce contradicţia este considerată opoziţia care, în loc să lege termenii, îi separă, de aceea contradicţia este opoziţia ce suprimă relaţia, „sinteza", posibilitatea de a circula de la un corelativ la altul. Interpretarea lui Hamelin are un punct vulnerabil. Relativul (relaţia) nu este o formă, o specie de opoziţie, ci opoziţia este o specie de relaţie. Relaţia este genul, opoziţia este specia. De asemenea, relativul nu este totuna cu corelativul, ci şi acesta este o specie a relativului. Tatăl şi fiul pot fi consideraţi ca o corelaţie, dar nu constituie o opoziţie ; tovărăşia exprimă o simplă relaţie, căci tovarăşii nu sînt în raport de opoziţie ; aşezarea mobilelor într-o cameră exprimă o relaţie spaţială, fără nici o opoziţie, afară numai dacă nu decretăm locurile mobilelor ca t .>rmeni opuşi, ceea ce este o idee forţată, nu o idee forţă.

La rigoare putem concepe orice relaţie ca o corelaţie, pentru motivul uşor de înţeles că relaţia implică necesar doi termeni, fiecare din ei raportîndu-se la celălalt. Dar opoziţia corelativă sau corelativitatea opuşilor, pe care am cunoscut-o la „abstracţiile" lui Wundt, are o structură deosebită de banala corelaţie a oricărei relaţii şi de aceea este exprimată numai prin opoziţia contradictorie şi mai ales prin aceea«contrară. Contradicţia şi contrarietatea sînt relaţii de opoziţie care se definesc prin caracterul pur negativ al unui termen din opoziţia contradictorie şi prin caracterul pozitiv al ambilor termeni contrari, care sînt în adevăr corelativi. Rămîn dar ca expresii tipice ale opoziţiei : contrarietatea şi contradicţia, de care ne vom ocupa îndată. Gîndirea modernă, prin Kant şi Hegel, ne-a familiarizat cu falsa concepţie că termenii opuşi postulează, pentru a fi uniţi, un al treilea termen, sinteza, dar aceeaşi gîndire are meritul de a fi exploatat ideea de opoziţie sub titlul de antinomie, polaritate, antiteză. După necesarul excurs introductiv în istoria ideilor ce ne preocupă, reluăm firul expunerii.

Noţiunile prime au o structură specifică, o înfăţişare caracteristică : sînt noţiuni polare sau antitetice, potrivit unei expresii mai vechi, sau *heterotetice (hetero*s=altul, £/iesis=poziţie), termen încetăţenit mai ales la neocriticistul Heinrich Rickert înşirăm cîteva din aceste noţiuni

structurate antitetic, tema noastră fiind tocmai clarificarea acestei structuri saturată de opoziție : deosebire-asemănare, multiplu-unu, noutate-repetiție, individual-general, discontinuu-continuu, parte-întreg, materie-formă, schimbare-persistență, realitate-fenomen, imanent-transcendent, corp-suflet, existență-valoare, existență-neant, cauzalitate-finalitate, relativ-absolut, determinism-libertate, timp-eternitate, finit-infinit, real-posibil, individ-societate, libertate-autoritate, optimism-pesimism, viață-moarte etc.

Structura polară sau antitetică presupune doi termeni ce stau în raport de opoziție, deci presupune multiplul cel mai redus. „Două" este numărul cel mai mic după „unul", dacă îl raportăm la toate celelalte numere afară de „unu", dar este şi cel mai. mare număr după „unu", dacă facem abstracție de celelalte numere afară de „unu". Ne întâmpină aci, în această formulare, o mare problemă filozofică, pe care o putem exprima aşa : este oare mai greu *a* reduce „mai mulți" (multiplul) la „doi", decît „doi" la „unu" ? Poate că este reală greutatea de a rezuma multiplele deosebiri ale lumii numai la „două". Sigur este că strădnința de a concentra nenumăratele opoziții ale universului şi mai ales ale vieții omeneşti în una singură, într-o dualitate, este o caracteristică a gîndirii omeneşti din faza primitivă, mitică, pînă la faza ştiințifică. Se speră astfel că, după ce s-a trecut greul, adică reducerea multiplului la „două", la o dualitate, va fi cu atît mai uşoară reducerea dualității la unu, întronarea unității. Ieşim poate, pentru moment, din perplexitate dacă se constată că dualitatea nu este unică, deci că nu există o singură dualitate, ci dimpotrivă că dualitățile sînt multiple, că deci există mai multe dualități, sau perechi de opoziție.

Cei ce sînt astăzi mai în vîrstă şi s-au format în atmosfera de idei a secolului al XlX-lea recunosc în tendința spre „monism" (monâs=unitate) caracteristica dominantă a secolului trecut. A fost un secol sfîşiat interior, dar tocmai de aceea îmbătat de unitate. Se părea că în acest cult al unității, ştiința şi misticismul îşi dădeau mîna, în convingerea că omul a ancorat în portul absolutului şi definitivului. Monismul [1] a ştiut să valorifice pînă la absurd o aşa-numită „năzuință nestăpînită a spiritului spre unitate", spre „sinteză". A fi inteligibil era confundat cu „unificarea" sau chiar cu „identificarea". A gîndi era a reduce la unitate, a descoperi identicul în varietate. Kant a pus în circulație expresia aparent tautologică de „unitate sintetică", aşadar nu numai unitate, dar şi sinteză, o unitate potențată.

Expresia kantiană, cum vom arăta, nu este tautologică, fiindcă este deosebire între unitate şi sinteză. Doi termeni pot fi uniți, fără să fie nevoie de o sinteză mijlocitoare, de un al treilea termen care îşi asumă funcția de a „unifica". Vom condamna oare, în orice caz şi în toate privințele, cuvîntul de „unitate" sau de „unificare" ? Nu, desigur. Cunoaşterea în genere este o unificare şi cu atît mai mult unifică cunoaşterea filozofică. H. Spencer, care în veacul trecut a folosit cu abilitate mai toate locurile comune ale filozofiei, definea ştiința specială cunoaşterea „parțial unificată", iar filozofia cunoaşterea „total unificată". Din nefericire, cuvîntul de „unitate" suferă de două scăderi : o falsificare şi un echivoc.

Falsificarea constă în concepţia consacrată de Kant, dar inerentă întregii filozofii moderne : unitatea este o „activitate" a gîndirii, a „interiorului" ; ea este în realitate o „unificare prin conştiinţă". Datele conştiinţei (senzaţiile, impresiile) sînt un multiplu pur, fără unitate, unitatea este în sens propriu „opera" gîndirii sau a conştiinţei, care ea însăşi este „unitate sintetică". Am fost nevoiţi să repetăm,' împotriva prejudecăţii curente : noi sîntem activi în gîridire[2], că unitatea sau este *în* date, *în* obiecte, *în* lucruri, sau nu este posibilă. Pretinsele „categorii" create de gîndire, aşa-numitele „forme" sau potente formative ale spiritului, preexistă în lucruri, exprimă structura inerentă existenţelor. Dacă lucrurile nu posedă originar unitate, nu numai că nu avem dreptul sau căderea de a le-o impune, fără a le falsifica, dar nici nu dispunem de puterea de a o face, chiar dacă lucrurile sînt simple reprezentări sau imagini „în noi", la puterea discreţională a „activităţii interne", cu atît mai mult sîntem dezarmaţi, dacă ele sînt independente de reprezentarea noastră. „A fi în noi" nu implică o supunere necondiţionată a datelor faţă de pretinsa „activitate interioară" a rlaţiunii. Indiferent dacă „datele" sau „obiectele" cunoaşterii sînt „în afară de.noi" sau „în noi", ele sînt structurate, au o ordine, şi ca atare ele nu pot fi supuse unei operaţii arbitrare de unificare, chiar în eventualitatea că raţiunea sau inteligenţa ar dispune de o puternică instalaţie industrială de- „prelucrare" a „materialului" brut reprezentat de senzaţii.

Pînă în timpul din urmă, neocriticismul a apărat dîrz opinia că orice cunoştinţă presupune doi factori : factorul alogic, un „conţinut" („altul") şi-factorul logic, o „formă" („una şi aceeaşi"), diferită de conţinut, prin care conţinutul din alogic ajunge să semnifice ceva pentru conştiinţă, primeşte dar coeficientul *logosului.* „Chia% cea mai simplă constatare a unui fapt intuit *ca fapt* implică, în cazul că ea trebuie să aibă o semnificaţie teoretică şi să fie relevantă teoretică, o formă logică ea însăşi dincolo de fapt, o formă care, de aceea, este mai mult decît *simplul fapt"* (H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins,* ed. a Il-ă, 1924, p. 85). Este semnificativă poziţia neocriticistă a lui Rickert, ca şi a discipolului său Emil Lask, poziţie care nu mai este strict kantiană, ci dă la iveală tragedia raportului dintre formă şi conţinut, dacă acestea sînt considerate străine ,una de alta şi totuşi intim legate. Rickert ajunge să recunoască făţiş că forma nu poate pătrunde în conţinut fără a-1 silui, falsifica şi chiar nimici, ci numai îl cuprinde *(umschliesst),* îl învăluie. Mai consecvent dezvoltă aceeaşi idee Lask *(Gesammelte Schriften,* voi. II. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre).* Deşi conţinutul „iraţional" primeşte forma raţională sau este învăluit de *logos,* el rămîne mai departe iraţional, alogic, nu devine transparent gîndirii. Forma raţională nu pătrunde conţinutul. Conţinutul („materia" cunoştinţei) rămîne despărţit de formă printr-un abis definitiv ireductibil. Descoperim astfel unul din motivele adînci ale iraţionalismului contemporan. Dacă raţiune, inteligibil este totuna cu unificare, sinteză, identificare, iar realitate este totuna cu multiplicitate, schimbare, trebuie să renunţăm la raţiune pentru a respecta realitatea. Iraţionalismul este consecinţa modului cum a fost definită raţiunea : dacă prin raţional înţelegem numai unitatea, identicul, atunci varietatea, care este prezentă pretutindeni în realitate, va apărea ca iraţională. Odată cu constatarea

legitimă că multiplul își are locul în orbita rațiunii, iar unitatea face parte integrantă din realitate, cade oarecum de la sine opoziția logic-alogic, intelectualist-antiintelectualist, rațional-irațional, căreia îi vom consacra un capitol deosebit.

Dacă forma, care își are originea în activitatea sintetică a rațiunii, nu modifică întru nimic „conținutul" irațional, cum în cele din urmă •au recunoscut unii kantieni, împotriva spiritului kantian, nu sîntem îndreptățiți a bănui că această situație este rezultatul unei ficțiuni şi că putem restabili starea de lucruri normală în clipa în care ne-am hotărît să respectăm structura faptelor. Unitatea nu este în mod necesar şi totdeauna o „sinteză", adică un al treilea termen care se adaugă celor •doi termeni sau mai multora (multiplului) pentru a-1 împodobi cu ceea ce ei nu posedă — cu unitatea —, ci aceasta există în lucruri dinainte şi prin urmare *logosul* este şi el un „fapt", aşa cum spunea Goethe : „orice fapt este el însuşi o teorie". Observația aceasta trebuie să fie reținută, fiindcă ea va trebui să ne fie de folos mai tîrziu. De ce unitatea nu este necesar „sintetică" ? Răspunsul trebuie de asemenea să-1 avem în vedere în mod constant. „Sinteza" termenilor modifică, în adevăr, termenii contopiți, cum se constată uşor în ordinea chimică. Hidrogenul •şi oxigenul dispar cu proprietățile lor în rezultatul sintezei, în apa posesoare de noi proprietăți. Cum oare numai în domeniul psihic „sinteza •creatoare" să se mențină *alături* de termenii sintetizați sau, poate mai just, ca termenii să continue să existe independenți, alături de sinteză, •ca şi cum aceasta n-ar fi înfăptuit contopirea lor ca în chimie ? Aceasta este, drept vorbind, convingerea reală a celor ce afirmă că „forma" logică numai învăluie „conținutul" alogic, nu-1 pătrunde. Drept încheiere, unitatea nu are nevoie de un a^ treilea termen, pentru a ține laolaltă doi sau mai mulți termeni.

Trecem acum la echivocul „unității". Acest cuvînt, de care tradiția filozofică a abuzat pînă la compromiterea filozofiei însăşi, are un sens propriu, restrîns, şi unul impropriu, mai larg. In sensul propriu, unitatea presupune cel puțin doi termeni care sînt necesari legați. Nu-i putem concepe decît împreună sau „în unitate". Aşa este, de exemplu, legătura dintre „această" ființă şi caracterul sau proprietatea de *om.* TSTu putem gîndi „această" ființă fără proprietatea de om şi nici proprietatea de om fără să aparțină unei *anumite* ființe, chiar dacă nu este necesar *aceasta,* ci o alta. Poate fi oricînd o altă ființă, însă tot concretă, individuală, şi în acest sens „aceasta" *(tb de ti,* după expresia obişnuită a lui Aristotel). Dar unitatea în sensul strict se întâlneşte nu numai între un individual şi o proprietate generală, dar şi între două proprietăți de o generalitate inegală, de exemplu „om" şi „mamifer" sau „vertebrat" : nu există om fără să aibă proprietatea de „mamifer" sau „vertebrat", cum nu există proprietate a „mamiferului" etc. care să nu aparțină omului. In ambele cazuri, unitatea nu are nevoie de un termen special cu funcția de a uni, de o „sinteză" ; cel mult, dacă proprietatea generală este mai depărtată de realitatea concretă, legătura se face ierarhic prin mijlocirea altora de generalitate crescîndă, dar mijlocitorii nu sînt nici ei sinteze, adică termeni superiori celor unificați.

în sensul larg, unitatea este *relația* sau *raportul.* Orice relație „uneşte" sau „leagă" cel puțin doi termeni, însă termenii relaționați

sau raportați.pot fi independențide relație,-de raportare. Astfel, în raportul cauzal, o existență concretă este condiția eficientă, activă, producătoare sau -cauză", iar altă existență concretă suferă o schimbare sau un efect.: Insă ammdouă "existențele erau independente înainte de raportul; cauzal, iar după, acest-raport își pot' relua- existența de sine stătătoare. Deşi *relația* are fundamentul în termenii relației, în *reiate,* iar *rapartul* arei fundamentul în *suporturi,* acestea au o existență proprie. Aşa, de exemplu, conflictele între părinți' şi copii rezultă din această situație, din raportul de paternitate : de o parte dependența raportării, de alta independența ființelor, gradul de independență'şi vîrsta cînd'- se afirmă independența. Fundamental deosebită este starea de luefuri la unitatea în sensul strict. *Arest* om şi caracterul de antropoid bim'âh, de mamifer etc. nu pot exista independent unul de altul, ci totdeauna legate de nedespărțit. Asupra acestei deosebiri capitale pentru înțelegerea lumii vom. stărui la capitolul „unitate-relație". Unitatea în sensul strict este mai solidă decît aceea în sensul largi dar a doua unitate are o semnificație superioară. --i • •.' ••

• •'Dintre' • cele- 'două modalități de' unitate, cea mai valorificată de gîndirea'modernă, spre deosebire de giridireâ antică şi medievală, care punea toată greutatea pe cea dintîi modalitate, este aceea a relației, a corelației, a conexiunii, a raportului. Nimic nu este în lume cu totul independent sau nerelaționat; de aceea relația asigură legătura cosmică, după ce unitatea în sensul propriu â fundamentat-o. Tot aşa în domeniul cunoştinței relația garantează sistematizarea, legătura sați ^unificarea" cunoştințelor.-Legătura lucrurilor reale este operată de principiul cauzalității,' legătura cunoştințelor recurge lă principiul rațiunii suficiente, fără ca prin aceasta să reducem un principiu la altul, deşi structura tor este aceeaşi. Sînt raporturi deosebite, precum deosebite sînt realitatea şi *cunoaşterea* realității. • Cunoaşterea nu este d dublură,, o copie a realității, a obiectului în genere, ci este însăşi realitatea sau obiectul, 'la care se adaugă *raportul* la o conştiință. Realității 'sau-Tumii i Se adaugă' relația Cu o conştiință sau subiect, relație perceptivă sau logică, fără ca prin aceasta cunoştința să devină un raport între obiect şi subiect, cum vom arăta în capitolul „existehță-cunoaştere" şi mai ales fără că obiectul cunoscut să sufere un fel de metamorfoză mitică, adică să se transforme într-un conținut pur subiectiv. '

" Avem'aci prilejul de a deosebi' intre *relație* şi relativa, - distincție de care nu era străin nici Aristotel *(Categorii,* 7). La relație subzistă doi termeni ce stau în *relație,* iar accentul cade pe relație ; la relative subzistă de asemenea noi termeni, însă accentul cade pe termenii ce; stau în relație. Astfel, *cauzalitatea* este relația dintre cauză şi efect; *cauza* însă este un relativ, adică este un lucru de sine stătător privit în raport de acțiune. Aceeaşi situație la „paternitate" şi „tată". Paternitatea presupune doi termeni (tată şi fiu), pe cînd „tată" este un relativ, adică este un bărbat, care în şine este independent, dar aci este considerat în relația de paternitate. Deosebirea dintre relație eu reiate şi relative este de cea mai mare importanță. Desconsiderarea sâu ignorarea ei a provocat cele mai nefericite confuzii teoretice, şi practice, cum vom constata la antiteza : relativ-absolut. Dacă un obiect .este un relativ față de conştiință sau de un subiect; cunoscător, aşadar dacă un

obiect este cunoscut, nu înseamnă că el nu are o existență de sine stătătoare. Raportarea unui obiect la un subiect cunoscător nu compromite independența obiectului față de subiect, cum cred subiectivismul, idealismul sau un relativism pe cît de rău înțeles pe atît de răspîndit.

Cum se înfățișează *realitatea în genere* față de cele două înțelesuri ale unității ? Termenul de „univers" sau acela antic-parmenideic de „unul şi totul" tinde să asigure prioritate sensului întîi, şi anume în accepția concretă : universul este un Individ, un imens om *(makrănthropos),* întocmai cum omul este un mic univers (microcosm). Istoria doctrinelor şi mărturia conştiinței populare ne documentează că una din cele mai persistente ficțiuni enunță că universul este *un* individ, *un* organism, dincolo de care nu mai există „altul", fiindcă el cuprinde totul. Pentru mulți gînditori antici universul este o „sferă" bine rotunjită. Gînditori moderni nu se sfiesc să numească universul un individ. „Lumea nu este decît un imens animal; omul trăieşte în măruntaiele acestuia, ca viermii intestinali în ale noastre" (Campanella, *La Cite du soleil,* trad. de Villgardelle, 1840, p. 150). Mai precis, mai „geometric", se pronunță Spinoza. „Dacă continuăm astfel la infinit, uşor vom concepe că întreaga natură este un singur Individ, ale cărui părți, adică toate corpurile, variază în moduri infinite, fără nici o schimbare a Individului total"[1] (Spinoza *Ethica,* P. II, propoz. 13, lema VII, scolia). Leibniz, care vrea să evite panteismul sau monismul lui Spinoza, refuză de a considera universul „ca un animal sau ca o substanță" *(Teodiceea, Essais sur la bonte de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal,* p. 195). Totuşi, şi pentru Leibniz universul este o unitate închisă în sine, un organism sau cel puțin un Tot, din perspectiva căruia relele particulare apar ca tot atîtea bunuri.

Considerarea lumii ca un Individ este un nefericit antropomorfism, care a avut ca concluzie diferitele forme de monism sau reducerea tuturor lucrurilor, corpuri şi suflete, la o singură substanță. Bertrand Russell respinge, ca rezultat al astronomiei, dinainte de Copernic, ideea „universului", a unei lumi bine rotunjite (B. Russell, *Mysticisme et logique,* f. d., p. 96—97)[131]. Will. James observă în corespondența sa: „nu cunosc superstiție mai rea decît această idolatrie a Totului" (W. James, *Extraits de sa correspondance,* 1924, p. 101). Wilh. Windelband, neocriticist, relevă convietuirea în gîndirea omului a dualismului considerat ca fapt, şi a unității *(Hen),* considerată ca *supoziție.* „Dualitatea este cel mai sigur din toate faptele şi Henismul cea mai solidă din toate supozițiile cunoaşterii noastre a lumii" (W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie,* ed. a Il-a, p. 434).

Monismul (spiritualist şi materialist vulgar) este un focar de sofisme, al căror izvor este în convingerea că lumea este un fel de Individ „infinit" care rămîne acelaşi, imutabil, în mijlocul transformărilor, aşa cum fiecare individ posedă un substrat, care rămîne identic cu sine şi este totuşi un individ nu o abstracție. Acest „nucleu" constant individual din fiecare lucru particular este expresia multiplicată a unui individual universal, a unei Substanțe, pe care Spinoza o identifică în

[1] Et si sic porro in infinitum pergamus, facile coneipiemus, totam Naturam unum esse Individuum, eujus partes, hoc est onnnia corpora, iniinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione.

acelaşi timp cu Natura, pentru a satisface ştiinţa, şi cu Dumnezeu, pentru a satisface religia.

. Ideea de Univers-Tot, de Univers-Mare —< Individ este răspunzătoare de două iluzii ce au acelaşi epilog : ruina ştiinţei : 1) Universul-Individ este cauzat, este un efect, ca orice individ, dar cauza lui este un Individ care nu este cauzat, este Dumnezeu — şi de aceea cauzalitatea suferă o gravă îngrădire. Dumnezeu, care este cauza Totului, el nu are cauză — „cauza de sine" este o vorbă goală şi stă în afară de Tot, sau este un Tot superior Totului-Univers.

2) Universul-Individ, postulînd o cauză, iar raportarea cauzală continuînd indefinit, sîntem siliţi să constatăm că pe această cale nimic nu este explicat, pentru că explicaţia cauzală nu are un termen final. Deci consecinţa acelei străvechi prejudecăţi este următoarea alternativă : sau o „cauză primă", un *„primum movens",* ceea ce mutilează principiul cauzal; sau nici o cauză primă, ceea ce suprimă orice explicaţie. Această ruinătoare alternativă a fost relevată de J. St. Mill *(La philosophie de Hamilton,* 1869, p. 547), care o exemplifică numai la. libertate. Ea este. valabilă pentru orice cauzaţie în ipoteza că Realitatea este o Totalitate-Individ. Alternativa cade odată cu ipoteza Totalităţii-Individ.

Dacă aruncăm peste bord prejudecata că lumea este un „mare Tot", un Organism, unitatea lumii nu poate fi decît o conexiune, o unitate datorată relaţiei, anume relaţiei de acţiune şi reacţiune a părţilor lumii, nu însă în sensul că relaţia de interacţiune a părţilor este nemijlocită, aşa încît ceea ce se întîmplă într-un punct se repercutează în aceeaşi clipă în toate părţile lumii, opinie care totuşi a fost împărtăşită şi de unii oameni de ştiinţă cu pretenţii de filozofi îndrăzneţi. Lumea este o relaţie de acţiune *mijlocită,* o conexiune, o înlănţuire, în care nu orice schimbare afectează toate celelalte existenţe. Dacă se dărîmă o casă, nu este pericol de prăbuşire a lumii. Cel curajos nu are nevoie să stea neclintit, netemător de ruine, „dacă cerul se prăbuşeşte" *(si jractus illabatur orbis),* cum spune Horaţiu. Cît de departe are răsunet în univers o schimbare, ne-o arată numai cercetarea specială. Dacă universul ar fi un mare Individ, ar fi pericol ca modificările particulare să se resfrîngă asupra „Totului". Vom întîlni şi în alte împrejurări, consecinţele dăunătoare ale iluziei că lumea este un Individ.

Nu toţi gînditorii sînt de părere că unitatea în sensul cel mai general este nevoia profundă şi nestăpînită a raţiunii. Dimpotrivă, se recunoaşte bucuros că nu există gîndire fără impulsul dualităţii, opoziţiei, polarităţii, chiar dacă dualitatea este numai un punct necesar de plecare, iar unitatea rămîne o căutare veşnică, cu popasuri provizorii, dar fără o satisfacţie completă vreodată. Alois Riehl crede că dualismul *ca sistem* poate fi considerat ca înlăturat — afirmaţie, după noi, nefundată —, pe cînd dualismul *ca metodă* nu trebuie să fie părăsit (A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus,* voi. III, ed. a H-a, 1926, p. 181). Reamintim părerea lui Windelband, consemnată mai înainte : dualitatea este faptul cel mai sigur, iar unitatea este supoziţia cea mai solidă. Dualitatea rămîne învingătoare, deşi ea pare totdeauna învinsă. Este ea oare învinsă vreodată ? W. Wundt, caracterizînd procesul aperceptiv, invocă „legea biarticulaţiei" *(das Gesetz der Zweigliederung)* a cursului de reprezentări. O reprezentare totală se împarte totdeauna în

doi factori legaţi într-o judecată simplă formată dintr-un subiect şi un predicat (W. Wundt, *Die Logik,* voi. I, ed. a V-a, p. 57—58). Mai ales sub influenţa gînditorului austriac Franz Brentano, s-a încercat uneori de a se reduce judecata la un singur termen care este o reprezentare, de exemplu „pom", „stea" etc. Dar Brentano nu se poate opri la acest pretins unic termen, ci îi adaugă două funcţii: afirmare (e recunoscut) sau negaţie (e respins), de exemplu, pomul este, pomul nu este. Judecata de existenţă este judecată tipică, la care se reduc celelalte feluri de judecată, de exemplu „pomul *este* verde" etc. Nu este greu de observat că recunoaşterea sau respingerea, fără de care judecata nu este posibilă, este al doilea termen sau cel puţin un surogat al lui, o transpunere a lui pe alt plan.

Revenim la teoria lui Wundt. Aşadar, orice reprezentare totală se împarte în doi factori. Dacă cum se împarte în trei sau mai mulţi factori, aceştia nu sînt aşezaţi pe acelaşi plan sau la acelaşi nivel, aşa încît, în loc de AB să obţinem ABCD etc, ci totdeauna fiecare din cei doi factori, A şi B, se împarte la rîndul său în alţi doi factori şi aşa mai departe[141]. E posibilă o obiecţie. Reprezentarea se subdivide în doi factori şi ne-am aştepta ca reprezentarea unitară de la început să dispară şi să fie înlocuită cu dualitatea. In realitate cei doi termeni formează o unitate vădită în judecată, deci persistă unitatea de la început. Replica este întemeiată. Este aci o problemă filozofică hotărîtoare, pe care o vom lua în cercetare îndată. Trebuie să repetăm cele spuse înainte : unitatea nu este un al treilea factor pe lîngă cei doi sau deasupra lor, ci constă în necesara coexistenţă a celor doi factori. Cei doi factori n-au existat separat unul de altul şi au fost uniţi din afară, ci unitatea lor este o posesiune iniţială, ca şi dualitatea lor. Adînca semnificaţie a acestei situaţii va fi apreciată cînd vom cunoaşte o formă de dualitate ignorată pînă acum : *dualitatea recesivă.*

Printre contemporani, Nic. Hartmann, adîncind problema categoriilor care, pentru el, este fundamentul filozofiei, condamnă prejudecata monistă care deduce pluralitatea categoriilor din Unitate, ca şi prejudecata dualistă care nu cunoaşte decît un dualism universal. Recunoscînd că dualitatea, opoziţia categoriilor este adînc ancorată în existenţă, Hartmann respinge ca o a treia prejudecată postulatul armonizării finale, prejudecată primită şi de Heraclit şi Hegel, altminteri partizani ai antagonismului în lucruri. Hartmann însuşi, deşi admite existenţa în lume a dualismelor, a antinomiilor ireductibile, a problemelor insolubile, în cele din urmă, de teama de a nu aluneca în pluralism, concedă posibilitatea armonizării, unitatea lumii, sub pretextul că este o megalomanie a raţiunii, că toate problemele sînt solubile. „Că trebuie să existe şi un tip de unitate a lumii, şi prin urmare şi unul al sistemului de categorii, nu avem nici un motiv să fim îngrijoraţi din această cauză. Unitatea în sensul de întreg şi conexiune este pentru noi sigură" (N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt,* 1940, p. 169). Evadarea din această poziţie oscilantă, la suprafaţă complexă şi respectuoasă faţă de fapte, este în primul rînd recunoaşterea unui nou tip de dualism, pe care Hartmann nu 1-a descoperit, cu toată ascuţimea spiritului său analitic şi sistematic şi în ciuda influenţei exercitate asupra lui de „fenomenologia" lui Husserl, care manifestă preferinţă pentru o pluralitate chiar

haotică a esenţelor. In al doilea rînd, este renunţarea de a da lumii o „unitate" de care ea n-are nevoie, fiindcă lumea nu este un „organism", dar nu este nici o pluralitate de universuri, de „organisme", ceea ce înseamnă a înmulţi „unităţile". în timpul din urmă, dualismul a fost studiat cu simpatie în două opere : Emilia Nobile, *U dualismo filosofico,* 1940, şi Simone Petremont, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie' et des religions,* ed. a V-a, 1946. Ultima autoare a ajuns la concluzia înţeleaptă „că nu există dualism perfect, cum nu există, pare-se, nici monism perfect" *(op. cit.,* p. 26), că „dualismul în gradul său cel mal înalt se găseşte totdeauna la origine ; el slăbeşte după aceea din ce în ce mai mult" *(ib.,* p. 36), în fine că epocile dualiste sînt aproape totdeauna „epoci de schimbare profundă" *(ib.,* p. 77). După primul război mondial, sociologul Alfred Vierkandt *(Der Dualismus im modernen Weltbild,* ed. a Il-a, 1923) constată multiplele forme ale dualismului modern.

Am pronunţat mai sus termenul de „recesiv". Vom da chiar de pe acum o primă lămurire. Cuvîntul recesiv *(recidere* = a veni pe urmă) relevă existenţa unor dualisme, în care raportul factorilor nu este de coordonare, ci de subordonare, în sensul cel mai obiectiv al acestui termen. Un factor este *dominant,* primar, celălalt este *recesiv,* secundar.. Raportul dintre ei este în general ireversibil, fără a exclude principial reversibilitatea în condiţii pe care le vom cunoaşte. Deci dualitatea recesivă nu presupune termeni de putere egală *(isostenici)* şi de valoare egală *(isotimici),* ci unul din termeni prevalează asupra celuilalt. în privinţa puterii, primul termen este prevalent şi supravalent, cel de al doilea este subvalent. Expresiile de supravalent şi subvalent pot induce în eroare, dacă asimilăm raportul de „forţă" cu raportul de „valoare". Există un termen „mai tare" decît altul, însă termenul „recesiv" nu are o semnificaţie „mai slabă". Factorul recesiv, deşi este subordonat, are o semnificaţie existenţială mai înaltă, de exemplu materia domină. spiritul, care este recesiv, dar spiritul are o semnificaţie majoră şi tot aşa la celelalte dualisme. Ne întîmpină aci o situaţie incomparabilă, care ne-a ridicat dificultăţi de analiză. Fenomenul n-a fost pînă acuma pus în lumină şi dezvoltat cum merită. El exprimă o structura generală a existenţei, a cunoaşterii şi valorii — *structura recesivă,* prevalentă. Spre deosebire de vechiul dualism, care admitea un singur dualism sau un dualism dominant, noul dualism — în accepţia cu totul aparte a acestui cuvînt — constată existenţa mai multor dualisme recesive, între care însă nici unul nu este dominant şi celelalte recesive. Consemnăm că recesivitatea nu înseamnă că al doilea termen este dedus din primul, ca şi cum finitul ar fi derivat din infinit sau infinitul din finit, multipul din unul sau unul din multiplu. Este înlăturată orice încercare de „reducere" monistă sau armonistă.

înainte de a trece la lămuriri, intercalăm o reflexie preliminară. Nu orice înţelegere, explicare sau interpretare este cauzală. Cauzalitatea este legea cea mai generală a realităţii, iar unitatea lumii nu este posibilă decît prin interacţiune cauzală. De cauzalitate ne vom ocupa la locul cuvenit. Există însă o înţelegere mai importantă, interpretarea structurală, care se referă la felul de a fi al oricărui dat, indiferent dacă este real, ideal, ireal etc. Structura universală a datului este re-

levată de *dualitatea recesivă,* adică de existența a doi factori opuşi, dar legați *necesar,* din care unul domină pe celălalt, care totuşi păstrează o semnificație superioară. Dualitatea recesivă acordă o compensație factorului secundar, subordonat, recesiv. Mai poate fi vorba de o adevărată subordonare? Fenomenul este complex, aşa cum este realitatea

Dualismul este totdeauna o opoziție, are caracter antitetic, antinomic, heterotetic, într-un sens special determinat de raportul *recesiv.* In ce constă caracterul antitetic, heterotetic ? Ne aflăm în fața unei relații sau a unui raport specific, pe care cercetarea filozofică nu 1-a adîncit de ajuns. Scuza posibilă a necercetării stă în neglijarea de a clarifica însăşi noțiunea de *relație în genere.*

Epistemologia modernă se înăbuşe în abuzul de relativism şi chiar de relaționism, căci ea n-a contenit de a sublinia importanța „relației" în cunoştință — în criticism şi prin criticism ea devine categoria fundamentală —; şi totuşi examinarea structurii proprii a relației nu s-a făcut satisfăcător pînă acum, un adevărat scandal al filozofiei.

Dacă facem abstracție de opoziția sau repugnanta reală, de antagonismul dintre forța de atracție şi repulsie, dualitatea, ca opoziție logică, prezintă două forme care nu trebuie să fie confundate, deşi eroarea aceasta a fost adesea cu uşurință săvîrşită : opoziția contrară şi opoziția contradictorie. Problema capitală a opoziției n-a fost cercetată de filozofi şi logicieni cu grija, amploarea şi adîncimea de care ea avea nevoie. Pînă azi nu există o monografie a „principiului contradicției", cum există monografii asupra „principiului identității" (de exemplu, R. Goldel, *Die Lehre von der Identität,* 1935). Logica formală deosebeşte opoziția contrară şi opoziția contradictorie la noțiune, ca şi la judecată, la aceasta din urmă fiind consacrată şi precisă. „Toți corbii sînt negri" şi „unii corbi nu sînt negri" sînt judecăți în opoziție contradictorie. Regula opoziției contradictorii cere ca din cele două propoziții una trebuie să fie adevărată şi cealaltă falsă ; căci nu pot fi amîndouă adevărate şi nici amîndouă false. „Toți oamenii se lasă linguşiți" şi „nici un om nu se lasă linguşit" sînt judecăți în opoziție contrară. Regula opoziției contrare cere ca nu amîndouă judecățile să fie adevărate, însă amîndouă poț să fie false, căci s-ar putea ca unii oameni să se lase linguşiți, iar alții să reziste linguşirii. De aceea contradictorii sînt judecățile : „toți oamenii se lasă linguşiți" şi „unii oameni nu se lasă linguşiți" şi de asemenea : „nici un om nu se lasă linguşit" şi „unii oameni se lasă linguşiți", aşadar judecata universală şi judecata particulară de calitate opusă (una afirmativă sau negativă, cealaltă negativă sau afirmativă). Deci opoziția contradictorie la judecăți angajează deopotrivă cantitatea (universal-particular) şi calitatea judecății (afirmativ-negativ). Judecățile opuse contrar au aceeaşi cantitate (amîndouă universale), dar calitățile sînt contrare (afirmație şi negație) ; ele permit aşezarea între ele, ca o trecere a unor termeni particulari desemnați prin expresia de „unii". Experiența va arăta care sînt termenii ce fac trecerea de la un contrar la altul. Tot aşa de precisă este opoziția contradictorie la noțiuni, fiindcă negația, resortul contradicției, împarte toate lucrurile, fie de acelaşi gen, fie de toate genurile, în două grupe care se exclud ca incompatibile, aşa încît şi la noțiuni nu pot fi amîndouă adevărate sau

false, ci una este adevărată, dacă cealaltă este falsă. Să luăm ca exemplu „om« şi „non-om", „piatră" şi „non-piatră". Prin „non-om" înţelegem sau tot ce nu este om, dar este de acelaşi gen, adică „animale", sau toate genurile ce se deosebesc de om, deci toate lucrurile, tot ce există, inclusiv „pietrele". La fel se prezintă „non-piatră" : ea semnifică sau tot ceea ce este de acelaşi gen cu piatra, adică toate corpurile anorganice de altă structură, sau tot ce există, în afară de piatră, deci şi om. Aceasta este singura neprecizie a contradicţiei, dar ea nu ştirbeşte corectitudinea formală a aplicaţiei : orice lucru din lume cade necesar în sfera uneia din cele două noţiuni. S-a susţinut că opoziţia contradictorie este formală, fiindcă negaţia nu are nici un conţinut „material". Aceasta constituie însă superioritatea contradicţiei, datorită căreia este imposibil ca unul şi acelaşi lucru să fie, in acelaşi timp şi sub acelaşi raport, „om" şi „non-om". Uneori s-a aplicat contradicţia, în mod impropriu, la unirea de noţiuni numite disparate sau repugnante, de exemplu „piatră" şi „gînditoare" sau „apă" şi „veselă", sau „lemn" şi „de fier". Contradicţia constă aici în unirea a două noţiuni care în realitate nu se întîlnesc niciodată laolaltă şi de aceea nu le putem concepe : „piatră gînditoare", o „apă veselă", sau un „lemn de fier". Dar putem prea bine imagina fără. contradicţie, ca posibile, o „piatră gînditoare, o apă veselă" — animismul primitiv şi poezia de azi primesc uşor asemenea fantezii —, în fine un „lemn de fier" *(sideroxylonul* celor vechi) — tot cu ajutorul imaginaţiei mitice. .

Opoziţia contrară este mai puţin precisă, dar mai fecundă prin conţinutul său pozitiv. Căci cei doi sau trei termeni contrari sînt pozitivi : „roşu" şi „verde", „alb şi negru", „sus şi jos" etc. Exemplul de contrarietate tripartită este „dulcele" care se opune „amarului", ca şi „săratului" (chiar şi acrului). Deoarece nici termenii contrari nu pot fi atribuiţi aceluiaşi lucru în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, cum defineşte contradicţia logica clasică a lui Aristotel, putem transforma uşor pe unul din termenii contrari în termen contradictoriu, de exemplu „verdele" opus „roşului" devine contradictoriul „non roşu". Nu este însă necesar să împingem deosebirea contrară pînă la contradicţie, cum cere Hegel, fiindcă orice lucru care posedă o calitate nu poate avea o calitate deosebită în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Se pare că nu există un lucru care să fie şi verde şi roşu. Tocmai aci apare neprecizia opoziţiei contrare, care cunoaşte treceri între opuşi. „Cuminte" şi „nebun" sînt contrare, dar nu este exclusă posibilitatea ca cineva să fie un amestec de cuminţenie şi nebunie. Cireaşă în pîrg este şi verde şi roşie ; un om poate să nu fie nici tînăr, nici bătrîn, ci „între două vîrste", sau nici virtuos, nici vicios, ci o combinaţie a acestora, cum sînt cei mai mulţi din semenii noştri. Este desigur contradictoriu ca cineva să fie cuminte şi nebun în acelaşi timp şi sub acelaşi raport sau cireaşă să fie exact în acelaşi punct şi în acelaşi timp roşie şi verde. Totuşi, existenţa laolaltă în acelaşi obiect, în acelaşi timp, dar sub raporturi deosebite, a unor calităţi deosebite sau contrare este un caracter structural de înaltă semnificaţie pentru lumea noastră, îndeosebi cînd termenii contrari sînt, cum vom vedea, strîns asociaţi. Contrarietatea cunoaşte între extremele „diametral opuse" (alb-negru, cuminte-nebun, tînăr-bătrîn etc.) un număr de tranziţii. Există şi opoziţie contrară fără intermediari, însă des-

tul de rară, de exemplu „pereche-nepereche". S-a văzut în acest exemplu o formă mai degrabă a contradicției decît a contrarietății (G. Tiberghien, *Logique, la science de la connaissance,* voi. II, 1865, p. 36). Exemplul nu este convingător. El intră într-o categorie de termeni care se reazemă pe definiții. Dacă toate numerele au fost aşezate în două grupe, după cum am definit unitățile ce le compun „cu soț" sau „fără soț", se înțelege că nu există intermediari între cu soț şi fără soț, pereche şi nepereche. In realitate „nepereche" sau „fără soț" este numărul ce are un intermediar singuratic, o unitate adăugată unităților pereche. Observăm în trecere că „adevărat-fals", „da şi nu" nu sînt contradictorii, fiindcă există posibilitatea îndoielii, a suspendării judecății, fundamentul scepticismului, a unei concepții ce n-a dispărut din gîndirea omenească nici astăzi, deşi părea de mult lichidată. Alături de „ştiu că este adevărat" şi de „ştiu că este fals", se află „nu ştiu dacă este adevărat sau fals".

Nu uităm posibilitatea de a trece, printr-o simplă modificare verbală, de la contrarietate la contradicție : cuminte-nebun (contradicție : non-cuminte) ; sănătos-nesănătos sau bolnav (contradicție : non-sănătos) (vezi Benno Erdmann, *Logik, logische Elementarlehre,* ed. a III-a, 1923, p. 207). Această posibilitate explică obişnuita confundare a opoziției contrare, care este pozitivă, cu contradicția, care este negație, excludere fundată pe limbaj, pe „formal". Contradicția este o chestie de exprimare de mare însemnătate pentru acuratețea gîndirii, căci ea fixează precis cele două poziții : teza şi antiteza. Contradicția priveşte „discursul", *„logosul",* este de competența logicii ; ea nu aparține realității în sensul propriu al cuvîntului real. Vorbirea se contrazice, nu realitatea, dar totdeauna vorbirea cu sens are rădăcinile în realitate, în fapte. De aceea contrazicerea ne ajută să gîndim realitatea în mod precis şi este condamnarea irevocabilă a gîndirii surprinsă în contradicție. în acest sens, contradicția este puterea propulsivă a cunoaşterii, fiindcă îndeamnă la întoarcerea la fapte care nu se pot contrazice. Desigur, putem vorbi în genere de contradicție, aşa încît să înglobăm opoziția contrară şi chiar simpla diferență. Dar să nu uităm că contradicția în mod strict este o simplă transpunere logică a realității, cum recunoaşte şi Hegel, gînditorul care a întrebuințat generic, confuz, termenul de contradicție.

Există un criteriu sigur de a deosebi opoziția contrară şi opoziția contradictorie : contrarele sînt opuşi care se pot uni pentru a da un conținut, pe cînd contradicțiile se exclud, nu pot da o „sinteză", cum demonstrează neocriticistul francez Octave Hamelin, < adept al dialecticii.

„L'opposition, telle que nous la cherchons, doit etre â la fois essentielle et distincte de la contradiction. Elle doit etre distincte de la contradiction parce que nos opposes s'unissent dans unesynthese et qu'il est impossible d'unir Ies contradictoires" (O. Hamelin, *Essai sur Ies elements principaux de la representation,* 1907, p. 13). Astfel, deosebire şi asemănare (identitate) sînt contrare şi totuşi dau acelaşi conținut, atunci cînd un obiect cuprinde în sine deosebiri şi asemănări (identități). Deosebirea şi non-deosebirea nu pot fi unite, totalizate, fiindcă se exclud în mod absolut, afară numai dacă nu înlocuim negația (non-deosebirea) printr-o notă pozitivă (asemănarea sau identitatea) şi atunci ancorăm în domeniul contrarelor. Non-deosebirea este o pură negație, iar din

pura negație putem scoate numai .un termen pozitiv vag, generic, pe care numai experiența **îl** poate preciza. Este eroarea lui Hegel de **a** fi construit dialectica, cel puțin mărturisit, **pe** pura negație, **în** timp ce nemărturisit el dă termenilor contradictorii sensul pozitiv al contrarietății. Contrarele nu sînt negație absolută, zice Hamelin, ci **o** „negație relativă". De la teză la antiteză trecerea nu **este** de **la** afirmație la negație, ci se constituie ca **o** opoziție, în care amîndoi termenii sînt pozitivi şi ca atare nu **se** pot substitui unul altuia ca **în** contradicția lui Hegel, ci rămîn alăturea pentru **a** forma **o** unitate şi a constitui structura realității. „Ce este deci contrarietatea ? O ştim acum, este «opoziția reală»" *Hamelin, op. cit.,* p. 15). In această accepție Hamelin este de acord cu Aristotel, care repetă că „ştiința contrarelor este una" *(Topica,* I, 105 **b).** O concepție asemănătoare a fost apărată mai de curînd de N. Hartmann, despre care nu se poate spune că n-**a** înțeles dialectica lui Hegel, cum probează atît monografia sa asupra lui Hegel, cît şi studii speciale consacrate dialecticii *(Hegel und das Problem der Realdialektik,* în *Blätter* Jur *die deutsche Philosophie,* voi. IX, 1). Hartmann respinge energic confundarea contrarietății, pe care el o numeşte „opoziție", cu contradicția şi face responsabil îndeosebi pe Hegel de această confuzie.

„Căci opoziția nu este contradicție şi nu poate fi răstălmăcită în nici un chip în contradicție [...] In acest sens, tocmai Hegel, mai mult decît toțij^lalțL^j^
exisTenței* *(Aufbau der realen Welt,* **p.** 229). Motivul real al confuziei dintre contraeu\^ p confuzie- maL-adineă şi mai greu **de** perceput : aceea dintre**^Tele** două sensuri ale negatiei./în adevăr, negația poate fi **:(a)/** suprimarea unuT^rmeh**-pogitiM,.** suprimare raro şf mulțumeşte. în cazul cel mai bun, numai cu vaga.**indicare a** termenului pozitiv opus sau deosebit față de cel negat, fiindcă accentul cade nu pedescoperirea termenului pozitiv opus, care_jramîne în umbră, necunoscut, problematic.,^, **pe** suprimarea termenului pozitiv prezent isJLnătos-non-şănătos) *\ty)nu* suprimarea^țejfete.negației, ci dezvăluirea felrnrenului pQzit±y.ropus^.-..îm**^)glțTrea**_...reălităjjyi.. **...di^r**^ifirflreă" **ei, arătarea** fețelor_§i chipurilor felurite,_chiar dacă aceste fețer sînt vătămă**țj3ape-.<sănatios-neaănatOR .sauJ5oj|nay).** E. Goblot, unul din rarii logicieni francezi ai timpului nostru, **a** subliniat îndoita funcție **a** negației. „Prefixul sau sufixul negației are două sensuri : aci el semnifică *negația* pozitivului (insensibil, neînsuflețit etc), aci *contrarul* pozitivului (nedrept, infam, ignobil etc), aci unul sau altul, după voie" (E. Goblot, *Trăite de logique,* 1918, **p.** 92). [Vezi nota 5].

Scurta discuție logică dinainte pregăteşte examinarea unei anumite grupe de opuşi contrari care prin generalitatea şi natura lor deosebită definesc, pregnează structura lumii. **Acg**^i^opu|i« sînt demult cunoscuți filozofiei şi au avut în drama gîndirii europene un rol de prim plan. Totuşi, **o** latură importantă **a** lor pare că **a** scăpat analizei reflexive celei mai vigilente. Car^cierjalica^lQr ,este_-multiplă : **a)** aceşti .opuşi" sînt gjnerali_£ b) se prezintă **^a**—perechi, de termeni contrarij c) totuşi sînt amîndoi pozitivi, uneori în ciuda formulării.lor. negative — negația **ab^** solută nu este conțrarăj^i con'tradicto
ca atare alcătuiesc **o** unitate care, cum vom vedea, nu este b sinteză.

Nu putem întocmi o tabelă relativ completă a acestor perechi de contrari, cu toate încercările făcute în cursul istoriei de a inventaria şi a cataloga ceea ce de la Aristotel se cheamă „categorii". Kant a reluat cu puteri noi strădania, construind de la temelie noua clădire a categoriilor, dar cu rezultate nehotărîte, în ciuda pretenţiei sale de „a deduce" categoriile, adică de a arăta de ce categoriile sînt numai acestea, nici mai multe, nici mai puţine — în total 12. Renunţînd aci de a consemna alte opere de reconstruire categorială, unele în stil mare, cum este aceea a lui Eduard von Hartmann, *Kategorienlehre,* ed. I 1896, ed. a 11-a 1923, înregistrăm ca o ultimă iniţiativă constructivă lucrările lui N. Hartmann, format în atmosfera kantismului, îndeosebi *Der Aufbau der realen Welt,* 1940. Lui Hartmann îi lipseşte curajul înaintaşilor. El recunoaşte fără înconjur că o tabelă completă a „opoziţiilor" şi categoriilor nu este posibilă *(Der Aufbau,* p. 219—220). Noi am renunţat la ambiţia măcar de a schiţa o tabelă sistematică, mulţumindu-ne cu o inventariere rapsodică. De asemenea, împotriva prejudecăţilor tradiţionale, noi trecem în rîndul marilor opoziţii contrare perechi de opoziţii nerecunoscute ca atare pînă acum, neconsacrate, şi dimpotrivă lăsăm pe dinafară altele consacrate — în total catalogarea noastră înşiră peste 40 de opoziţii. Iată cîteva dintre ele : printre cele dintîi, în ordinea cercetării lor, se află : deosebire-asemănare (identitate), multiplu-unu, esenţă (unitate)-relaţie, compus-simplu, parte-întreg, noutate-repetiţie, discontinuu-continuu etc. ; apoi timp-eternitate, finit-infinit, relativ-absolut, obiect-subiect, existenţă-cunoaştere, real-ireal, ideal-suprareal, existenţă-valoare, existenţă-neant, imanent-transcendent, cauzalitate-finalitate, determinism-libertate, raţional-iraţional; mai departe, materie-spirit, spaţiu-timp, „legea violenţei"-„legea iubirii", individ-societate, libertate-autoritate, acţiune-cunoaştere, conducători-intelectuali, optimism-pesimism, schimbare-progres ; în sfîrşit, viaţă-moarte, animal-om, cosmocenjxism-antropocentrism, istorism-supraistorism.

^/\fLatura cea mai izbitoare, dar cea mai puţin reliefată, a acestor perechi de contrari este că cei doi termeni, deşi sînt amîndoi pozitivi, nu au o valoare egală, nu stau pe acelaşi plan şi la acelaşi nivel, ci stau într-un specific raport de inegalitate : unul domină, celălalt este recesiv, sau unul determină şi altul e determinat, dependent, însă în alt sens decît cel obişnuit, fiindcă factorul determinat sau dependent are o semnificaţie proprie, ireductibilă şi chiar o valoare superioară celui determinant, în nici un caz dependenţa unui termen nu implică producerea lui de termenul dominant; ele [perechile de contrarii] sînt originare, deşi în raport de „subordonare". De aceea nu vom aşeza perechea determinant-dependent printre celelalte opoziţii contrare. în sensul specific luat de noi, acest raport sau această pereche (determinant-dependent) exprimă caracterul generic al tuturor perechilor de contrari, pe scurt, rezumă raportul recesiv. în sens strict, numitul raport se încadrează în cauzalitate sau în principiul raţiunii suficiente.^ *W*

V* Filozofia a cercetat noţiunile opuse recesiv sub diferite denumiri, care dezvăluie greutatea clasării lor univoce : categorii, opoziţii, antagonisme sau conflicte reale, antinomii. îndeosebi termenul din urmă subliniază caracteristica lor de a se prezenta *ca* polarităţi, ca teză şi antiteză, în accepţia particulară a recesivităţii, care poate fi necontenit pusă în lu-

mină. înainte de a considera mai atent raportul de recesivitate, vom lua în cercetare problema antinomiei, forma clasică **a** tensiunii dintre teză şi antiteză.XI

Imm. Kant **a** posedat capacitatea aproape instinctivă de a descoperi marile opoziţii ale gîndirii. „De timpuriu, Kant s-a distins în a surprinde opoziţiile doctrinelor între ele, ea şi opoziţiile doctrinelor faţă de fapte ; conştiinţa vie a acestor opoziţii a stimulat gîndirea sa şi i-a prescris formula de probleme ce urmează a fi rezolvată ; el este filozoful antinomiilor. Experienţă şi raţiune, matematici şi filozofie naturală, ştiinţă şi moralitate, certitudine şi credinţă : contradicţiile ies din toate părţile, iar contradicţiile cer să fie depăşite" (V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* p. 57).

După teoria lui Kant, a gînditorului care, în *Dialectica transcendentală* (capitolul *Cosmologia transcendentală),* secţie decisivă din *Critica raţiunii pure,* a dezvăluit structura antinomică a concepţiilor metafizice tradiţionale, antinomia este un conflict al raţiunii pure cu sine însăşi; de aceea este o „aparenţă", o „sofistică", însă una inevitabilă, fatală, ori de cîte ori raţiunea încearcă să depăşească sfera experienţei, a sensibilului, „fenomenul", pentru a explora „inteligibilul", realitatea „în sine" sau „integralitatea condiţiilor", „Necondiţionatul". Antinomia este dar opoziţia a două propoziţii, în care una afirmă (teza) ceea ce neagă cealaltă (antiteza, contrapoziţia). De aceea ele nu pot fi unite pentru a da un nou conţinut, o sinteză, cum Kant crede că se întâmplă la categorii. La acestea, de exemplu unitate-multiplicitate, opoziţia dispare în unitatea (sinteza) totalităţii. Deci antinomiile sînt contradictorii, nu contrare. De asemenea, ele sînt de o egală putere *(isostenice),* aşa încît nici una nu învinge pe cealaltă, fiindcă fiecare aduce argumente în sprijinul ei, şi de aceea raţiunea se sfîşie singură şi este ameninţată să naufragieze în scepticism. Dacă teza şi antiteza se contrazic fără ieşire, fiindcă sînt deopotrivă de puternice, rezultatul nu poate fi decît o slăbire a amîndurora. Totuşi, însuşi Kant a încercat o ieşire din conflictul cu sine însăşi al raţiunii, a încercat o soluţionare a antinomiilor datorită deosebirii ruinătoare dintre „fenomen" sau lucrurile pentru noi, „cunoştinţă" şi ..lucrul în sine" sau „existenţă". In lumina acestei opoziţii, cele patru antinomii formulate de Kant n-au primit aceeaşi soluţie. Primele două antinomii (lumea are o limită în spaţiu şi timp, este finită — lumea nu are o limită, este infinită ; lumea este reductibilă la elemente simple — lumea nu cunoaşte decît compoziţie) sînt decretate amîndouă ca false, fiindcă spaţiul şi timpul, ca şi divizarea materiei (simplu-compus), sînt valabile numai pentru lumea fenomenală, adică pentru cunoştinţă, nu pentru existenţă, şi în lumea fenomenală nu există finit şi infinit, ci numai *indefinit* sau o progresiune neîncetată, mutarea perpetuă a limitelor şi a compoziţiei. Lumea fenomenală este etern descompozabilă, necontenit reductibilă la alte elemente, precum este indefinită, adică avînd limite pe care cunoştinţa le strămută fără încetare, dată fiind activitatea spiritului cunoscător. Celelalte două antinomii sînt amîndouă adevărate, însă nu pe acelaşi plan : teza (libertatea voinţei şi fiinţa necesară sau Dumnezeu) este valabilă pentru „lucrul în sine", pentru „inteligibil", iar antiteza (determinismul voinţei şi lipsa de necesitate sau contingenţa lumii) este valabilă pentru fenomen sau sensibil. [Vezi nota 6].

' îndeosebi neocriticismul francez, *m* Ch: Renouvier -şi'şcoala sa {F." Eillon, k. Dauriac etc-., grupaţi la „L'Anhee phildsophique"),' cu F. Evellin şi alţii au învederat importanţa filozofică a antinomiilor sau, cum prefera să spună- Renouvier, a ^dilemelorf',, Renouvier şr Evellin nu rămîn dezarmaţi în faţa -antinomiilor, nu admit, veşnica oscilaţie a raţiunii între „pentru" şi „contra", între „da'^i „nuV ri fac o degere în favoarea tezelor printr-un act-de credinţă raţională, sau printr-o decizie voluntară. Ei se pronunţă-pentru o lume finită, alcătuită din monade spirituale simple, în^care, există libertatea voinţei şi o Fiinţă necesară. Renouvier, favorabil tezelor, şi Sehopenhauer, favorabil mai înainte antitezelor, au dat p contribuţie însemnată la cristalizarea unei alte conceperi a antinomiilor decît aceea încetăţenită de Kant : tezele şi antitezele.nu sînt de egală putere» ci rămîne posibilitatea ca unele să. domine şi celelalte şă fie recesive, fără a recurge la opoziţia dintre fenomenul sensibil,.produs al spiritului omenesc, existenţă relativă, şi lucrul în sine, inteligibil şi absolut. Vom,cunoaşte îndată.un.fapt care pledează pentru inegalitatea tezelor şi antitezelor. -, ... ______„ ' ...

.. ;. Avem acum de răspuns la întrebarea-care este fundamentul antinomiilor, de unde izvorăsc ele ? Criticismul le atribuie raţiunii care se defineşte prin tendinţa irezistibila spre unitatea ..perfectă, necondiţio**nată,** spre totalitatea condiţiilor, dar ea-nu poate satisface tendinţa spre necondiţionat şi absolut, fiindcă raţiunea este, o simplă formă care primeşte un- conţinut numai de -la experienţa sensibilă, şi de aceea este valabilă numai în cadrul experienţei posibile care • nu cunoaşte deeît finit, condiţionat. încercarea raţiunii de a depăşi .experienţa, de a îmbrăţişa Totul alunecă în sofisme, în contradicţii insolubile, în antinomii. Un neocriticist. german intitulează o mare lucrare a sa *Structura antitetică a conştiinţei.* Pe scurt, principiul antinomiilor este tendinţa spre infinit şi absolut **a** raţiunii, a „Ideii", şi inevitabila satisfacere a ei numai în finit şi prin finit. :-. •

S-a descoperit ca fundament- al antinomiilor însăşi realitatea absor Iută, necondiţionatul, structura intimă'a lucrurilor.' Raţiunea este antinomică, fiindcă însăşi realitatea, care este Idee;, Spirit, este antinomică, contradictorie, supusă principiului negaţiei şi de aceea în activitate, în devenire. Aceasta este soluţia lui Hegel, care "dă raţiunii dialectice, antinomice o valoare ontologică şi consideră de asemenea ca principiul antinomiei infinitul, dar nu infinitul „rău" al liniei ce se prelungeşte -la nesfîrşit, ci infinitul „bun" al mişcării circulare ee se întoarce la punctul de plecare fără â se opri, şi astfel; infinitul'întîlneşte finitul în: sinteza Totalităţii. Printre contemporani, Hans Leisegang .documentează cu grijă existenţa celor două ;,forme de gîndire" *(Derikformen),* pe care el ie denumeşte cu simbolism geometric : forma circulară a Tui Heraclit, Sf. Pavel, Hegel, şi forma piramidală a logicii formale, explici rid prezenţa „formelor de gîndire" prin existenţa â: două feluri de fapte, de realităţi, care corespund Raţiunii dialectice sau intelectului formal al logicii aristotelice. De asemenea, noi averii convingerea că antinomia — în măsura în care nu esteo fabricaţie sofistică — are rădăcini în natura lucrurilor, în structuri efective. Numai că noi nu admitem că datele fundamentale: ale lumii justifică existenţa antinomiilor; în sensul obişnuit, Consacrat, nerecesiv,- primit în timpul nostru de Mc-. fHart-

mann. Antinomia, scrie acesta, nu este generată de rațiune, ci de existență ; ea reprezintă un conflict real în fundamentele categoriale ale existenței. De aceea soluționarea lor este imposibilă, un produs al prejudecății armoniste, al megalomaniei raționaliste. Hartmann consideră că a patra antinomie este adevărata structură contradictorie, aceea care opune Ființei necesare, lui Dumnezeu (teza), lumea contingentă, lipsită de necesitate. Dar epigonul criticismului dă o soluție inversă celei kantiene : Dumnezeu, ca început absolut, este contingent, adică nu este necesitat de nimic, pe cînd lumea este necesară, fiindcă este dependentă de creator. Opinia lui Hartmann se sprijină pe o altă interpretare a momentului capital din antinomii : nu este ideea de infinitate, ca la Kant şi Hegel, ci este ideea de „serie" cu un *prim* membru, care este contingent, ca tot ce este la început, indiferent dacă el se află la o depărtare finită sau infinită *(Aufbau,* p. 328—329).

Un fapt istoric pledează pentru inegalitatea tezelor şi antitezelor, este faptul evoluției filozofiei în Europa (vezi Franz Kroner, *Die Anarchie der philosophischen Systeme,* 1929). Sistemele filozofice se dezvoltă unele din altele, fiindcă se încolonează unele contra altora, deci fiindcă dintr-un sistem ia naştere sau antiteza Iui, adică un sistem cu o tematică şi o problematică opusă, sau la naştere *antistatica,* adică un sistem care, în cadrul aceleiaşi problematici, reprezintă o fază deosebită.

Astfel, din idealism poate ieşi prin antinomie şi antistază sau materialism (antinomie), sau o nouă fază a idealismului, o antistază (de exemplu, idealism subiectiv din idealism obiectiv). Această îndoită posibilitate de pluralism, de polimerizare a sistemelor, dezvăluie că teza şi antiteza nu sînt *isostenice,* nu au o eficacitate egală, că deci nu există un echilibru obiectiv al adevărurilor eventuale cuprinse în ele. Stă in natura fiecărui sistem să fie necomplet, deschis, nesaturat tocmai fiindcă este un sistem *determinat,* cu un anumit punct de plecare axiomatic, cu un anumit nivel al problemelor. De aceea un sistem generează unul sau mai multe sisteme sau prin antinomie sau prin antistază (varietate în cadrul aceluiaşi sistem). Nu există o afirmație filozofică în afară de structura şi spiritul unui sistem, toate problemele filozofice sînt puse şi rezolvate la nivelul unui sistem. De aceea filozofia va continua de a construi sisteme, căci succedarea sistemelor nu compromite filozofia, ci dimpotrivă o justifică. Imperfecția sistemului este condiția vitală a filozofiei. Nu există sistem filozofic definitiv. In perspectiva „sistematolpgiei", care înlătură „anarhia sistemelor" şi deci scepticismul, fără a se oferi ca o suprafilozofie, ca un sistem, definitiv, iese la lumină paradoxul genezei sistemelor unele din altele prin antinomie. Sistemele se contrazic, fiindcă fiecare se crede deopotrivă de îndreptățit ca şi celelalte **pe** care le înlocuieşte, şi în acelaşi timp se afirmă superior. în alte cuvinte, mai răspicate, naşterea noilor sisteme presupune în mod consecvent că într-o antinomie o parte domină şi cealaltă e recesivă. deşi la început se mulțumeşte să afirme că sistemul său, opus celorlalte, este egal de puternic. Din istoria gîndirii se desprinde clar lecția următoare : în jocul pozițiilor şi contrapozițiilor, cînd unele, cînd celelalte sînt considerate ca dominante, iar celelalte recesive. Chiar dacă nu se recunoaşte că recesivitatea este de precădere, nu principial, ireversibilă, cum credem noi, deci chiar dacă se admite că recesivitatea este reversibilă. în măsura

în care sistemul dominant poate ajunge recesiv, rămîne ca un punct cîştigat faptul primordial al opoziţiei recesive şi se destramă părerea că tezele şi antitezele sînt egal de puternice, sînt *„isostenice".* Istoria filozofiei ruinează fără scăpare *isostenia* sistemelor filozofice, motivul cel mai tare al scepticismului. încă de la scepticii greci se scotea înainte, ca principal „trop" sau argument tipic împotriva „dogmatismului", contradicţia sistemelor filozofice. Contradicţia a fost şi este încă posibilă, fiindcă se ia ca prim adevăr că enunţurile contrare sînt egal de puternice, în realitate, dimpotrivă, supoziţia adesea nemărturisită este prevalenta unei poziţii în faţa contrapoziţiei.

Care este legitimarea recesivităţii în opoziţia contrară, în antinomie, în dualism ? De ce termenii antinomici nu sînt egal de puternici şi egal de valabili ? Răspunsul trebuie să fie căutat în încercările de a depăşi dualismul, de a scăpa de strîngerea antinomiei. însăşi încercarea de a evada din dualism trădează netemeinicia convingerii că cele două poziţii contrastante sînt egal de puternice şi că rămînînd în orbita lor mai există scăpare. De aceea s-a repetat : dualismul este bun ca prim impuls, ca *primum movens,* dar nu putem rămîne în sfera lui. Cum exclama Moritz Schlick : mai bine pluralismul decît dualismul. „Pluralismul şi monismul ating amîndouă în felul lor adevărul, numai la dualism nu putem găsi nici o latură bună. împărţirea lumii în fizic şi psihic, în esenţă şi fenomen, în natură şi spirit sau cum se mai cheamă opoziţiile nu poate fi apărată şi nici justificată prin argumente ştiinţifice. Varietatea existenţei nu este dublă, ci multiplă : acesta e adevărul pluralist" (M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislefire,* ed. a Il-a, 1925, p. 305). Schlick nu cunoaşte posibilitatea, pe de o parte, ca lumea să fie fundată pe o pluralitate de dualisme, pe de alta, ca dualismele să fie recesive, asimetrice.

Există două modalităţi de a scăpa de dualism, modalităţi pe care le rezumăm tot la două, deşi fiecare posedă diferite staze : sau reducem pe doi la unu, sau mai adăugăm un termen şi facem din două trei. Multiplicarea eventuală şi rară a termenilor intermediari între cele două extreme poate fi redusă în cele din urmă tot la un termen, la al treilea. Prima soluţie este de simplificare ; a doua este de complicare. Cum se vede, scăparea de dualism este un pasionat joc aritmetic. Reducerea la un singur termen a mai fost numită soluţia radicală (vezi Karl Gross, *Der Aufbau der Systeme,* 1924). Se înţelege că soluţia prin nimicirea unuia din termeni este dublă, după cum se suprimă un termen (teza) sau celălalt (antiteza). Soluţiile prin simplificare n-au fost niciodată consecvente, aşa cum ne documentează istoria filozofiei. într-un fel sau altul, termenul suprimat reapare. Luînd ca ilustrare dualismul deosebire-asemănare (identitate), se poate releva deosebirea, şi atunci se ajunge la pluralism, sau se relevă asemănarea (identitatea), şi atunci se ajunge la filozofia identităţii, la un monism radical. Dar nici pluralismul, nici monismul nu rămîn consecvente, ci afirmă rezidual existenţa contrapoziţiei, a termenului contrar ce părea suprimat.

A doua mare soluţie scapă de „doi" prin adăugarea unui al treilea termen sau poate a mai multora. Soluţia are un aspect paradoxal. Cum oare scăpăm de opoziţie făcînd apel la termeni ce par a potenţa opoziţia ? Speranţa reală a acestei soluţionări este tocmai că prin al treilea

termen se slăbeşte opoziția, scade caracterul de antinomie, triumfă principiul armoniei. Căci — e adevărat — soluția aceasta păstrează antinomia, dar o depotențează, îi toceşte ascuțişul.

Istoria doctrinelor prezintă o mare varietate de soluții tripartite. Numărul trei a exercitat din adîncuri mitice atracție, o inexplicabilă fascinație. Presocraticul Ion de Chios, într-un fragment, proclamă existența universală a lui trei : „începutul discursului meu sună : totul este trei, nimic mai mult şi nimic mai puțin decît aceşti trei. Virtutea oricărui lucru este o triadă : minte, putere şi noroc" (H. Diels — W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker,* ed. a V-ă, voi. I, p. 379). Dacă mai tîrziu neoplatonicii, îndeosebi Proclos, vor abuza de triadă, ca şi Hegel în timpurile moderne, înaintaşul lor presocratic, Ion, le-a dat binecuvîntarea. Este demn de relevat că nici un filozof n-a recurs la patru factori, decît după ce i-a grupat cîte doi : caldul-recele, umedul-uscatul în teoria aristotelică a elementelor.

Să înşirăm acum diferitele soluționări ale triadei. Principiul diferențial al soluției prin triadă este rolul ce-şi asumă cel de-al treilea termen, în general rolul este de mijlocitor. Dar însăşi mijlocirea are nuanțe şi specificații :

a) Al treilea poate fi pur şi simplu la mijloc, se intercalează perfect, aşa încît el se află pe acelaşi plan cu ceilalți doi, numai că el are ceva din cei doi termeni opuşi, devenind astfel capabil să arunce o punte peste abisul dintre cei doi termeni şi să stabilească o continuitate între termeni discontinui. Metoda intercalării e o metodă ce promovează synechismul *(synechies* = continuu). Se poate ca mijlocirea între extreme să fie făcută nu numai de un termen, cel de al treilea, ci de doi şi chiar mai mulți. în acest mod se asigură tranziția între extreme, se umple mai uşor acel *hiatus irrationalis.* Oricît s-ar înmulți termenii mijlocitori, ei sînt în cele din urmă reduşi la unul singur. Tipică este schema neoplatonică. între „Unul" divin şi lumea sensibilă multiplă, principalele trepte de mijlocire sînt Intelectul, Spiritul *(Nous)* şi Sufletul *(psyche).* Este evident că Spiritul şi Sufletul, cu toată diferențierea lor apreciabilă, exprimă aceeaşi realitate. Se crede că Intelectul (cu ideile sale) stă mai aproape de Unul divin, iar Sufletul stă mai aproape de materie, căreia îi imprimă „formele", forțele formative, care au ca modele Ideile. O încercare asemănătoare de mijlocire prin al treilea se întîlneşte adesea în criticismul lui Kant. Filozofia sa este criticistă, tocmai fiindcă se defineşte prin descoperirea de mijlocitori arhitectonici. Intre sensibilitate şi rațiune este intelectul, între sensibilitate şi intelect este schema, care este abstractă ca intelectul şi concretă, datorită timpului, ca sensibilitatea — timpul este alături de spațiu o formă a sensibilității. Tot aşa între necesitatea sensibilă, fenomenală, şi libertatea inteligibilă stă finalitatea biologică şi estetică (frumosul), ambele de resortul judecății. Iar judecata se află între intelect şi rațiune, aşa cum, sub raportul facultăților sufleteşti sentimentul se interpune între cunoaştere şi dorință (voință).

b) Al treilea termen nu este un intermediar aşezat între extreme, pe acelaşi plan şi la acelaşi nivel cu ele, ci are o poziție superioară, este un „dincolo", adică „după", sau un „dincoace", adică „înainte" de ele. Acest „dincoace" n-a jucat în istoria gîndirii un rol apreciabil. El a ser-

vit unor filozofi contemporani de a ieşi din impas. Astfel Nic. Hartmann a vorbit de un „dincoace" *(dies seits)* de idealism şi realism, iar H. Rickert de profizică, prin care el înţelege subiectul cunoscător care se află „înainte" de orice existenţă fizică şi o condiţionează. „Profizică" se opune „metazificii", disciplină străveche cu ambiţii mai mari, ambiţii supreme : să identifice existenţa cu valoarea, cu perfecţia. Caracterul pregnant al acestui mod de a înţelege rolul termenului al treilea este poziţia sa superioară, acel „dincolo de" sau „mai presus de".

Există o varietate mai lesnicioasă de a scăpa de tensiunea dualismului : în loc de a recurge la un al treilea termen, cei doi termeni sînt aşezaţi pe planuri deosebite : „„şi un termen şi altul", dar fiecare pe alt plan. Astfel, în criticism, determinismul este legitim pe planul fenomenal, sensibil, iar libertatea pe planul inteligibil, pur raţional. Procedeul acesta este folosit mai rar, fiindcă nu are o aplicaţie generală ; el este legitim aplicat numai dacă cele două planuri îşi pot justifica existenţa. Dacă, în cazul citat, cade opoziţia dintre fenomen şi lucru în sine inteligibil — concluzie la care o filozofie lucidă trebuie să ajungă —, procedeul nu se aplică şi atunci trebuie să alegem între determinism şi libertate sau să pornim în căutarea altei soluţii care, în cele din urmă, ajunge la *recesivitate :* libertatea stă în poziţie secundă, recesivă faţă de determinism. In afară de raritatea lui, acest procedeu este o formă larvată a triadei, dacă vrea să evite recesivitatea. în adevăr, aşezarea pe planuri diferite ontologice este o a treia poziţie, o sinteză timidă.

Varietatea cea mai semnificativă a triadei este „sinteza" ca poziţie superioară. In preajma acesteia va trebui să zăbovim mai mult, dacă ţinem seama nu numai de rolul asumat de sinteză în gîndirea modernă, dar şi de nuanţele ei. O nuanţă este filozofia identităţii, aşa cum a fost iniţiată de Spinoza pentru a soluţiona dualismele carteziene (Dumnezeu-lume = natură, spirit-corp). Cei doi termeni ai antinomiei sînt înrădăcinaţi, în scopul de a-i uni, într-un al treilea, faţă de care numiţii termeni (spirit-corp) sînt „atribute", „aspecte", „laturi". In ce priveşte ceilalţi doi termeni (Dumnezeu-natură), natura încetează de a fi un al doilea termen alături de Dumnezeu şi opus lui, ci este însuşi Dumnezeu. De data aceasta al treilea termen, sinteza, nu dispare cu totul, ci se estompează pentru a face posibilă celebra expresie „Dumnezeu *sau* Natura". Consecvenţa sistemului cerea simplificarea prin radicalizare : ar fi trebuit să se vorbească sau numai de Dumnezeu, şi atunci teologii îl puteau revendica pe Spinoza, sau numai de Natură, şi atunci doctrina lui Spinoza devenea un stîlp al naturalismului şi materialismului. Mai este de notat că Spinoza păstrează dualismul spirit-corp sub o formă depotenţată de atribute ale Naturii-Dumnezeu, atribute ce nu se influenţează reciproc •— influenţa reciprocă a două esenţe atît de deosebite era marea aporie a timpului —, ci se dezvoltă paralel mulţumită rădăcinii comune. După o lungă şi tristă eclipsă, spinozismul a constituit un ferment pozitiv al idealismului speculativ german, îndeosebi al lui Schelling : spirit şi corp sînt „potente" opuse ale „Identităţii" originare. „Identitatea", care a luat locul lui „Dumnezeu sau Naturii", are la Schelling rolul mai degrabă de a masca greutăţile dualităţii^— greutăţile reale — şi de aceea însuşi autorul nu a fost mulţumit de soluţia dată la tinereţe şi, după ce a încercat mai multe soluţii, ceea ce este o ciudăţenie a gîndirii

îui Scbelling, a ajuns la bătrînețe să dezvăluie misterul identității întro-sînd un mister mai adine : Identitatea este Divinul în care se confundă Raționalul, Ideea şi Iraționalul (voința), principiul „existenței".

O formă mai nouă a identificării celor doi termeni într-un al treilea **este** *biocentrismul:* principiul lumii este Viața din care rezultă spiritul şi corpul ca două „expresii" deosebite ale realității unice. Cum noi nu cmtârim în acest capitol valoarea de adevăr a acestor soluții triadice, vom examina numai soliditatea principiului. Dar să cunoaştem mai întîi o altă nuanță a „sintetismului". Ginditorul cel mai reprezentativ al acestei soluții triadice este Hegel, care generalizează procedeul aplicat de Kant la categorii şi în genere la „sistemul critic". Formula hegeliană are avantajul că ea se poate aplica la orice dualitate, nu numai la dualitatea Dumnezeu-natură sau spirit-corp ; de asemenea, ea se sprijină pe filozofia identității a lui Schelling şi pregăteşte biocentrismul de mai tîrziu. De aci încolo încep deosebirile principale dintre Hegel, de o parte, Spinoza, Kant şi Schelling, de altă parte. Opozițiile, antitezele sînt la Spinoza şi Schelling *nemijlocit* identice, oarecum din eternitate. La Kant numai antinomiile rămîn permanent opuse, fără perspectiva unei identificări în al treilea termen, posibilitate pe care el, spuneam, o recunoaşte la categorii. Intre o identitate exclusă a antinomiilor (Kant) şi o identitate nemijlocită (Schelling), Hegel aşează identificarea *mijlocită* de proces, de devenire. Contrarii sau „contradicțiile" — Hegel îmbrățişează sub numele de contradicție orice formă de opoziție şi chiar simpla deosebire — nu sînt identici, ci *devin* identici, trec unul în altul, dacă sînt cuprinşi în al treilea termen, în sinteză — dialectizarea constă în opoziția depăşită prin sinteză. Teza prin negație este depăşită, ca fiind finită, de antiteză, ea însăşi finită, şi amîndouă sînt depăşite şi conservate pe planul superior al sintezei. Depăşirea autentică, „concretă", este sinteza. Termenul de *Aufheben,* de suprimare, negare, care defineşte rolul sintezei, are un triplu înțeles : sinteza suprimă dualitatea, o conservă şi o transpune pe plan superior, concret. Sinteza este „scopul" ritmului de mişcare dialectică, „speculativă". Sinteza este o suprimare ciudată a dualismului (teză-antiteză) : termenii suprimați nu sînt numai conservați, ci sînt ridicați la o treaptă superioară. Explicația acestui caracter la prima vedere ciudat — al dialecticii — stă în convingerea că toate „momentele" dialectice se identifică în „Existența" care este totuna cu „Ideea", „Gîndirea". Mişcarea dialectică este „automişcarea" Ideii sub impulsul negației. Ideea dată nemijlocit sau „în sine" este nedeterminată şi de aceea este negată pentru a fi determinată, căci orice determinare este o negație. Negația Ideii „în sine" este Ideea „în afară de sine" sau Natura, în sfîrşit negația, negației, Sinteza, afirmația la nivelul suprem, este Spiritul sau Ideea „în sine şi pentru sine". Descoperirea lui Hegel este că gîndirea este totdeauna concretă, este intuirea obiectului, este „universalul concret", şi că această gîndire şi intuiție este încărcată de contradicții, fiindcă porneşte de la nedeterminat pentru a ajunge la determinarea supremă,, în care contradicțiile mereu renăseînde şi mereu suprimate găsesc armonia finală, Sinteza cea mai concreta, Spiritul divin. „Durerea cosmică" găseşte alinare. Tragedia are ca final o transfigurare optimistă. Sintezismul dialectic are ca fundament

principiul armoniei şi al „atotputerniciei noţiunii" *(Allmacht des Begriffs).*

Nu interesează acum amănunte asupra modalităţilor de evadare din opoziţii prin sinteză, ci interesează însăşi sinteza, procedeul de a se ridica peste opoziţie printr-un al treilea termen superior, care înglobează, înghite, identifică termenii depăşiţi. Sinteza este alternativa în care teza şi antiteza sînt şi suprimate şi conservate, fiindcă s-a descoperit o treaptă mai înaltă în care ei se împacă, prin mutuală corectare, ajustare sau întregire. Sinteza face posibilă acceptarea şi a *unului şi a altuia.* Nu sîntem puşi în situaţia de a alege, de a opta pentru unul sau altul, de a sacrifica, ci ni se îngăduie de a primi „şi pe unul şi pe altul". Refuzul sintezei cunoaşte două alternative : a) distrugerea unui termen de către altul, simplificarea, radicalismul ; b) respingerea ambilor termeni, „nici unul, nici altul". Acest din urmă procedeu antisintetic este uneori salutar oricînd voim să anulăm sau să dezrădăcinăm o falsă antinomie, o antiteză necerută de fapte. „Este lumea finită sau infinită ?" Dacă nu •concepem universul ca un individ, problema apare rău pusă şi de aceea nici una din alternative nu este valabilă. „Este obiectul perceput sau gîndit *în* conştiinţă, sau *în afară* de conştiinţă ?" Nici una, nici alta, fiindcă nu se poate ridica problema spaţializării, a raportului de distanţă, la conştiinţa nelocalizabilă. Dar pe lîngă alternativa pe care o considerăm valabilă în numeroase cazuri, adică „nici unul, nici altul", nu există oare şi o a treia care pare că primeşte de asemenea „şi pe unul şi pe altul", dar se poate lipsi fără nici o pierdere de sinteză ? Eără îndoială că există o altă cale mult mai semnificativă de a face sinteza inutilă. Aceasta e tocmai formula *dualismului recesiv :* „şi unul şi altul", dar „altul" stă în raport recesiv, secundar, faţă de „unul".

Mai ales de la Kant încoace sinteza este termenul filozofic apreciat pînă la exaltare şi paroxism. W. Windelband acordă sintezei locul întîi în seria categoriilor. „Ultimul principiu al oricărei filozofii teoretice, chiar al oricărei filozofii în genere, este constituit de la *Critica raţiunii pure* a lui Kant de noţiunea de sinteză" *(Von System der Kategorien, in „Philosophische Abhandlungen", dedicate lui Ch. Sigwart,* 1900, p. 43). Tot aşa H. Hoffding scrie : „sinteza apare ca prima din categorii" (La pensee *humaine,* 1911, p. 155). Am pus în lumină echivocul sintezei. Acest termen poartă răspunderea a multor şi grele erori ale filozofiei din secolul al XlX-lea pînă în timpul nostru. Eroarea cuvîntului sinteză se ascunde dincolo de sensul ei legitim, care este „compoziţia", punerea laolaltă, unitatea şi chiar „unificarea", anume se ascunde în enunţul că sinteza reprezintă un al treilea termen superior celor doi ai antitezei. „Sinteza", în sensul de al treilea termen ce unifică o antiteză, este în bună parte opera lui Kant. Ea tronează nu atît în teoria Ideilor *(Cosmologia transcendentală),* unde antitezele nu rămîn nesoluţipnate ca în opera lui Nic. Hartmann, ci sau recurge la noţiunea de *indefinit* ce înglobează finitul şi infinitul sub forma de proces al cunoaşterii, sau sînt aşezate pe cele două planuri (fenomen-lucru în sine), ca în teoria categoriilor (analitica transcendentală). Astfel, în sfera cantităţii, categoriile de unitate şi pluralitate sînt opuse, dar ele sînt sintetizate în categoria de totalitate. Mai departe, în sfera calităţii, opoziţia realitate-negaţie e încoronată de sinteza limitaţiei ; în sfera relaţiei comunitatea (acţiunea

reciprocă) sintetizează substanța-accident cu cauza-efect; în sfîrşit,. în sfera modalității, unde fiecare termen este el însuşi constituit dintr-o opoziție, sinteza este necesitate-contingență, iar termenii : posibilitate-imposibilitate şi existență-neexistență, Kant n-a văzut în cei trei termeni ai modalității antinomii, asemenea celor cosmologice, şi nici o problemă de examen critic, deşi în acest domeniu antinomia recesivă găseşte o bogată țarină de cultivat. Dar *Critica rațiunii pure* cunoaşte şi alte opoziții, cărora Kant nu încearcă să le găsească o sinteză. Aceste opoziții de însemnătate majoră sînt strecurate de Kant într-un apendice al „analiticii transcendentale" sub numele de „amfibolia noțiunilor de reflexie". „Reflecția" nu se ocupă de înseşi obiecte pentru a dobîndi nemijlocit noțiunile lor, ci este o stare de spirit, în care ne pregătim de a descoperi condițiile subiective care ne permit de a ajunge la acele noțiuni. Această stare de spirit este o comparație de reprezentări, un raport al lor ; ea se diferențiază în patru opoziții : *identitate-diversitate; acord-dezacord; intern-extern; materie-jormă.* Kant, socotind că a istovit numărul categoriilor (12). care totuşi sînt expuse şi ele „amfibologiei",, adică confuziei între întrebuințarea empirică şi întrebuințarea transcendentală, a descoperit patru perechi de antiteze cu aplicație universală,, cu excepția uneia singure, dar cu uz amfibologie, instrumente ale confuziei. Este îndeosebi ciudată soarta opoziției „materie-formă". Nici Aristotel, nici Kant nu integrează printre categorii aceste două noțiuni care totuşi susțin sistemele lor. Tot ce există (la Aristotel) şi tot ce este-cunoscut (la Kant) este sau materie sau formă. Enunțul este lămurit şi nu implică nici o amfibologie. De asemenea sînt precis utilizate „identitate-diversitate" şi „acord (armonie)-dezacord (conflict)". In principiu, toate noțiunile fundamentale sînt socotite, după opinia chiar a lui Kant, de a fi amfibologice, adică de a fi aplicate dincolo de limitele experienței. O singură pereche de opoziții, „interior-exterior", este vădit amfibologică şi nu se bucură de universalitatea celorlalte. Opoziția „interior-exterior" este împrumutată lumii materiale sau spațiale, dar a fost transpusă la conştiință producînd fatale mistificări, cu repercusiuni în ordinea numită tradițional „metafizică" : spiritul este prezentat ca „interior", ca lucru în sine, iar corpul ca „exterior", ca fenomen. In puține cuvinte, Kant a cunoscut şi a valorificat cu mai mare adîncime şi amploare problema opoziției, dar el o tratează sub titluri deosebite şi mai ales fără o vizibilă legătură între ele (categorii, noțiuni amfibologice,, antinomii) şi introduce cu aplicație numai parțială noțiunea de sinteză sau unitate a opozițiilor, noțiune pe care Hegel a generalizat-o la orice opoziție. Poate că încercarea noastră nu va fi mai fericită, dacă se ține seama de greutatea problemei; credem însă că ea va spori activul chestiunii şi va micşora pasivul determinat, în bună parte, la Kant de rolul amfibologie al ideii de sinteză. /- ,

Ideea de sinteză sau este de prisos, adică are caracter tautologic, sau este contradictorie. Unitatea şi pluralitatea singure constituie totalitatea fără ajutorul unui al treilea termen care ar fi însuşi totalitatea. Dacă ele n-ar implica totalitatea, pretinsa sinteză nu ar putea să le-o dea. Tot aşa, dacă afirmația şi negația n-ar cuprinde în ele limitația, de unde şi cum am putea-o scoate asemenea scamatorului ? Dacă substanțialitatea (persistența) şi cauzalitatea ar fi străine de comunitate (acțiune reci-

procă), nici o intervenție din afară nu le-ar folosi. In sfîrşit, necesitatea este în adevăr un termen nou față de posibilitate şi realitate, tocmai fiindcă nu este sinteza lor, fiindcă nu este subînțeles în ele. Se ştie de la Aristotel că tot ce este necesar este implicit şi posibil, nu însă tot ce este necesar este şi real. O demonstrație matematică şi chiar una morală nu sînt *eo ipso* şi reale. Deci la modalitate simetria triadică a lui Kant nu funcționează. Situația efectivă a modalității va fi lămurită la locul cuvenit. Putem lămuri de pe acum că şi în cazul de față avem un dualism recesiv, format din realitate, ca factor dominant, şi posibil-imposibil, necesar-contingent, ca un bloc ce formează al doilea factor, cel recesiv. Posibilul şi necesarul au sens numai prin raportarea recesivă la real care prevalează şi justifică celelalte forme de modalitate.

Nu există dar nici o legitimitate logică şi ontologică serioasă în favoarea ipotezei că există două feluri de opoziții : fără sinteză şi cu sinteză. Toate opozițiile *necesare,* fundamentale, cu rădăcini adînci în fapte, se dispensează de sinteză, fiindcă ele nu sînt asociații externe şi întâmplătoare, nu sînt termeni fără legătură internă sau cu o legătură prin conjuncția „şi". Neocriticistul Rickert se crede obligat de sintezomania kantiană de a admite că un al treilea termen e sinteza lui „unul şi altul", care exprimă structura logică a oricărui obiect. In adevăr, orice obiect este *un* obiect din punct de vedere formal sau logic şi are drept conținut alogic *altul (das Andere),* deci nu este numai *un* obiect, ci un *anumit* obiect. Aşa cere principiul „heterotetic", principiu care postulează că orice teză este legată nu de o antiteză, ci de o *heteroteză,* de „altul", înlocuirea principiului antitetic cu acela heterotetic merită a fi salutată ca o binefacere. Trebuie să liberăm filozofia de obsesia polarităților, a opozițiilor contradictorii *cu putere egală.* Din nefericire, Rickert adaugă heterotezei sinteza, care este, cum s-ar zice, ca a treia roată la căruța cu două roate. Dacă un termen nu poate exista fără celălalt, de ce este nevoie de sinteză, de un al treilea termen care unifică ?

Analiza precedentă vrea să asigure gîndirii filozofice convingerea că în aşa-numitele antinomii, antiteze, opoziții polare am întâlnit două caractere pe care tradiția filozofică, destul de veche, le-a cultivat cu ardoare, dar fără rezultate favorabile pentru soarta filozofiei : 1) opoziția presupune doi termeni de putere egală *(isostenici);* 2) opoziția presupune o sinteză a lor, ca singur mijloc de a stăpîni opoziția, de a ajunge la armonie — în realitate, sinteza nu suprimă opoziția, ci dimpotrivă o consfințeşte, fiindcă sinteza înseamnă „şi una şi alta". Prin însăşi primirea celor două alternative, terțul este exclus. Scoaterea gîndirii din înfundătura opoziției contradictorii *isostenice* este opoziția recesivă cu termeni de putere *inegală.* Putem proceda la definirea recesivității ca principiul marilor opoziții, antiteze şi antinomii încrustate în existență, cunoştință şi valoare. Recesivitatea face tolerabile expresiile de antiteză, antinomie, polaritate şi dualitate.

în primul rînd, recesivitatea reliefează *inegalitatea* logică a celor doi termeni ce constituie antinomia. Cei doi termeni nu sînt logiceşte echivalenți, ci unul este dominant, prim, celălalt recesiv, secundar. Raportul de prioritate nu este temporal, ci este logic, atemporal. Cei doi termeni sînt simultani, în simbioză ontologică sau, cum se mai spune, corelativi, dar într-un sens deosebit de cel obişnuit pînă la abuz. Dacă

prin corelație se înțelege că cei doi termeni ce stau în raport de recesivitate sînt echivalenți, atunci recesivitatea exclude corelația, odată cu echivalența. Astfel, ca primă ilustrare, în opoziția „deosebire-asemănare (identitate)" dominantă este deosebirea, identitatea este recesivă.

Notăm că „dominant-recesiv" nu are înțelesul din biologie, din genetică. Ce analogie mai adîncă poate fi între raportul dintre caracterele dominante şi cele recesive în soluția mendeleiană a eredității şi raportul dominant-recesiv la opozițiile : unu-multiplu, existență-valoare, individ-societate, viață-moarte, animal-om etc ? Orice altă analogie, în afară de aceea strict terminologică, poate induce în eroare. De aceea cred că sînt necesare unele precizări diferențiale. Raportul de recesivitate nu înseamnă că al doilea termen este dependent de primul, fiindcă nici primul nu poate fi gîndit ca independent de al doilea. întîi dependența eventuală nu este cauzală sau de producere : al doilea nu este produs de primul. Cei doi termeni sînt autonomi, oricît de necesară este conexiunea lor. Al doilea, dependența eventuală nu este de valoare, în sensul că termenul recesiv este imperfect, inferior. Pitagoreii au fost poate cei dintîi gînditori care au întocmit o tabelă de 10 categorii antitetice, în care tezele erau toate exponente ale perfecției (limitat, fără soț, unul, dreaptă, bărbat, repaus, lumină, rău, linie dreaptă, pătrat), iar celelalte, antitezele, erau puse în stare de inferioritate. Este, desigur, în devalorizarea antitezelor o presimțire a recesivității, o presimțire antropomorfică şi nefundată. Aşa, de exemplu, din punct de vedere vital, femeia, nu bărbatul, domină ; din punct de vedere cosmologic, domină mişcarea, nu repausul etc. Pe scurt, recesivitatea nu include o degradare a termenului ce vine pe urmă, a antitezei, nici măcar dacă degradarea este aceea de virtualitate, potențialitate față de actualitate şi dinamism. între ei nu există o chestie de „preseance", de rang, o chestie care nu pasionează filozofia, ci este o simbioză greu de definit, dar care se impune cu claritatea intuiției obişnuite. S-ar putea chiar ca termenul recesiv să fie considerat superior ca tot ce se sprijină pe altul, ca tot ce se ridică pe piedestalul ridicat de ceva ce există mai înainte şi astfel aduce în^lume o noutate. Ludwig Feuerbach a exprimat clar acest raport. .„Superiorul presupune inferiorul, nu acesta pe acela, pe simplul temei că superiorul trebuie să aibă ceva *sub* sine pentru a sta mai sus. Şi cu cît o ființă este mai sus, este un plus, cu atît mai mult presupune ceva. Nu prima ființă, ci ființa cea mai tîrzie, cea mai dependentă, cea mai plină de nevoi, cea mai compusă este tocmai de aceea ființa supremă" (Feuerbach, *Sămtliche Werke,* voi. III, p. 446).

Acest raport ce pare răsturnat este valabil nu numai din punct de vedere evolutiv, deci al succesiunii în timp, ceea ce azi este o banalitate, după ce ne-am obişnuit cu perspectiva evoluționistă sau „progresistă", ci rămîne valabil şi din punct de vedere logic, în care nu există o succesiune. Filozofia contemporană, începînd cu Aug. Comte şi Feuerbach, ne-a obişnuit să privim secundarul, recesivul ca superior, nu ca un codaş. Comte consideră realitatea socială ca fundată pe toate sferele de realitate mai simplă, de la sfera matematic-mecanică pînă la cea vitală. Complexul se constituie pe seama simplului sau mai simplului. Nic. Hartmann are ca piesă centrală a filozofiei sale, care nu este deloc evoluționistă, convingerea că superiorul este „fundat" pe inferior, întocmai

•cum *stratul* superior se reazemă pe stratele inferioare, pe substrate. Superioritatea este plătită prin poziția recesivă, iar uneori prin ceea ce s-a numit precaritate, primejduire. Precaritatea filozofiei moderne, în fața științelor, a fost relevată, cu tendință probabilistă fundată pe ideea modernă de interval, de gînditorul belgian Eug. Dupreel. „Dacă dintr-un punct de vedere oarecum moral sau sentimental, accentul poate fi pus pe ideea de precaritate, din punct de vedere logic, tehnic sau rațional trebuie să reținem ideea de *interval* ca dominantă" (E. Dupreel, *Esquisse* •*d'une philosophie des valeurs,* 1939, p. 299). „Filozofia precarității" este o „filozofie a intervalului" pentru cuvîntul că numai într-o lume ce are intervale, lacune, o lume „alveolară", există joc liber pentru activitatea productivă a omului. Germanul Alfred Vierkandt vorbeşte de „caducitatea *(Gebrochenheit)* seriei superioare" *(Der Dualismus im modernen Weltbild,* ed. a Il-a, 1923, p. 6). De o parte lumea biologică, un sistem relativ închis în sine, autonom, dominat de cauzalitate, de altă parte lumea spirituală superioară, cu legi proprii, dar totodată dependentă cauzal de lumea biologică. în afară de aceasta, însăşi lumea biologică, cu toată autonomia, posedă caracterul de incomplet, frînt, caduc. Victoria vieții nu este asigurată de superioritatea ei, ci de activitatea omului. încă înainte de aceste mărturii mai noi, la care am putea adăuga şi altele, Em. Boutroux scrie în teza de doctorat din 1874, *De la contingence des lois de la nature :* „putem deosebi în univers mai multe lumi care alcătuiesc etaje suprapuse unele altora. Astfel, deasupra lumii de pură necesitate, a cantității fără calitate, care este identică cu neantul, există lumea cauzelor, lumea noțiunilor, lumea matematică, lumea fizică, lumea vieții şi în sfîrşit lumea gînditoare" (p. 133). Boutroux recunoaşte rolul opoziției, al polarității în lume şi în cunoştință — ordinea ideilor are valoare numai cînd explică ordinea fenomenelor —, dar concepe polaritatea în sensul clasic al egalității celor doi poli. „Varietatea şi unitatea, contingența şi necesitatea, schimbarea şi imutabilitatea sînt cei doi poli ai lucrurilor" *(ib.,* p. 3).

Raportul recesiv nu are nici sensul de *derivare,* de producere a celui de al doilea termen de către primul. O contribuție a primului termen la existența celui de al doilea poate şi trebuie să fie admisă. Este fals că identitatea „derivă" din deosebire sau că este produsă de ea, dar este adevărat că deosebirea cere identitatea pentru deplina ei existență. Cum se va vedea, identitatea nu poate fi concepută fără deosebire, ceea ce explică recesivitatea identicului față de deosebire. Chiar dacă am admite o derivare genetică, în nici un caz derivarea reală nu face din derivat *o* existență inferioară, degradată. Dar, repetăm, derivarea este structural înlăturată. De asemenea, este o foarte veche prejudecată că multiplul decurge din unul, ca şi cum multiplul ar fi recesiv şi unul dominant. Cum se va arăta, situația reală este opusă : unul este recesiv, adică unul presupune multiplul. Mai aproape de adevăr erau naturaliştii presocratici, ca Heraclit şi Empedocle, care afirmau că unul şi multiplul „cresc" împreună. Prejudecata favorabilă „unului" face ravagii şi la ei, fiindcă ei acordă prevalentă Unului sau unității. *Aşadar, chiar cînd raportul de recesivitate este răsturnat, el este ipso facto recunoscut.* Este •o problemă aparte motivul răsturnării raportului de recesivitate. Motivul principal este misticismul şi subprodusul camuflat al acestuia, idealis-

mul. Aşadar, istoria gîndirii dezvăluie, în unele cazuri, două recesivităţi opuse, una determinată de spiritul ştiinţific, adică de respectul faptelor, de cunoştinţa neprevenită, cealaltă determinată de misticism, de experienţa obscură a unităţii vieţii în chiar fenomenul morţii[8], de voinţa de a şterge individualitatea, de a o anula pentru a o exalta, pe scurt, de experienţa „coincidenţei opuşilor" (Cusanus). „Unul din aspectele cele mai convingătoare ale extazului mistic este aparenta revelaţie a unităţii lucrurilor care dă naştere panteismului în religie şi monismului în filozofie" (B. Russell, *Le mysticisme et la logique,* 1922, p. 32).

Aşadar, al doilea moment al dualismului nu este o degradare a primului nici din punct de vedere al valorii, nici din acela al genezei sau derivării. Am constatat că derivarea a servit pentru a deprecia momentul recesiv. Dar acesta poate fi degradat şi într-un al treilea mod : i se contestă unitatea şi structura proprie, ireductibilă. Se face din al doilea moment un fel de copie a primului, i se răpeşte originalitatea. Faptele demonstrează că momentul recesiv nu este numai „superior", dar reprezintă ceva nou, cu o legalitate ireductibilă. La antiteze nu se mai ridică problema obişnuită : dacă ele sînt reductibile sau ireductibile. Că ele nu se reduc una la alta, s-a relevat înainte. Dar nu se poate vorbi nici de ireductibilitatea lor, dacă prin acest cuvînt se exprimă o incapacitate, o dezarmare, o limitare a gîndirii umane, pe scurt, credinţa că antinomiile sînt insolubile. Recesivitatea rezolvă ireductibilitatea amîndoi termenii sînt necesari şi de aceea ne dispensăm de o „sinteză superioară". Uneori ne-am gîndit să exprimăm caracterul specific la recesivităţi printr-o comparaţie care acordă fiecărui termen un fel de întîietate alternativă, fără a le considera prin aceasta echivalente. Este o întîietate oarecum pe rînd şi *din puncte de vedere deosebite,* aşa cum se constată la raportul dintre sentiment (voinţă) şi inteligenţă. Sentimentele (şi voinţa) sînt mai puternice sau genetic premerg şi ca atare ele ocupă locul întîi; totuşi sînt oarbe şi de aceea inteligenţa are conducerea, chiar dacă inteligenţa, din alt punct de vedere, este mai slabă. Sentimentul are precădere, dar inteligenţa conduce. Comparaţia noastră nu este falsă, dimpotrivă ea sugerează raportul de recesivitate. Rămîne totuşi o comparaţie ce şchioapătă şi de aceea nu apare verosimilă în toate cazurile, asemenea celui psihologic citat de noi. Interpretarea amănunţită a recesivităţii în ordinea funcţiilor psihologice este o temă pe care o vom dezbate mai tîrziu.

In sfîrşit, să ne împotrivim ispitei de a exagera şi generaliza recesivitatea Noi nu vedem peste tot recesivităţi. Raportul real de antagonism, de luptă cînd nu duce la un echilibru, care nu este niciodată definitiv, ci la dominarea unui termen pînă la desfiinţarea celuilalt, nu este un raport autentic de recesivitate. In acest raport, cele două momente sînt prezente în mod permanent cu originalitatea şi legalitatea lor. Pentru a avea o recesivitate autentică, trebuie să fie prezentă o antiteză, o structură logică, nu un antagonism real, o repugnantă instabilă între indivizi. Căci numai indivizii stau în conflict, nu noţiunile. Repetăm că antiteza sau antinomia, aşa cum o înţelegem noi, nu este antiteza sau antinomia clasică a poziţiilor de egală putere. De aceea se poate spune că expresia de antinomie recesivă este tautologică.

Trebuie să respingem încă o dată confundarea principiului recesivității cu unele încercări mai vechi sau mai noi de a crea o inegalitate între teză şi antiteză. Aceste încercări se caracterizează prin potenţarea uneia din părţi şi depontenţarea sau virtualizarea celeilalte. Intre gînditorii contemporani, reprezentativ în această privinţă este H. Bergson. Intuiţionismul acestuia are tendinţa de a surprinde direct unitatea profundă şi simplitatea actului de creaţie a universului, unitatea radicală a devenirii, *monismul* procesului, devenire care este adevărata existenţă. Condamnînd inteligenţa care, expresie a spaţialităţii, tinde a „solidifica" durata, de a-i da contururi distincte şi opuse, Bergson trebuie să ocolească *dualismele* antitetice, fiindcă sînt precise, hotărâte — indiferent dacă ele pot fi, cum crede Hegel, forţa mişcătoare, principiul mişcării sau devenirii. Totuşi, cum relevă subtilul său interpret de altă dată, J. Second *(L'intuition bergsonienne,* 1913), bergsonismul posedă ca resort interior şi ca motiv critic un lung şir de antiteze reductibile întîi la zece : calitate-cantitate, durată-spaţiu, viaţă-materie, spirit-corp, libertate-necesitate, creaţie-repetiţie, individ-societate, gîndire-limbaj, inteligenţă-intuiţie, ştiinţă-metafizică ; reductibile în cele din urmă la una : creaţie liberă în durată-necesitate prin repetiţie în spaţialitate. Prin intenţia sa, bergsonismul vrea să suprime antitezele şi să legitimeze monismul „evoluţiei creatoare", întrucît intuiţia este un act simplu corespunzător unei realităţi simple. In execuţie, Bergson se pronunţă pentru teze şi luptă să înăbuşe rezistenţa antitezelor care însă nu cedează. De aceea Bergson este nevoit să degradeze antitezele şi să facă din ele o destindere, o cădere, o împrăştiere, pe scurt, o slăbire a elanului vital ce creează necontenit. Astfel, necesitatea, materia, spaţiul, cantitatea, inteligenţa, ştiinţa etc. sînt aspecte degradate ale libertăţii creatoare. Pe scurt, antitezele, fără a înceta de a fi reale, se mulţumesc cu o situaţie subalternă. Bergsonismul ne reaminteşte de cele două mişcări, în sus şi în jos, ale lui Heraclit şi mai ales de dubla mişcare de emanaţie de la unul la multiplu sau de conversiune de la multiplu la unu a lui Plotin. J. Desaymard, fost elev al lui Bergson la liceul parizian Henri IV, ne destăinueşte că *Eneadele,* opera unică a lui Plotin, era cartea de căpătîi a lui Bergson *(La pensee d'Henri Bergson,* Mercure de France, p. 04). De asemenea, soluţia noastră nu are nimic comun cu dualismul care depotenţează una din părţi, făcînd-o „fenomen", „aparenţă", „epifenomen".

încheiem expunerea de pînă acum cu observaţia că nu este nevoie, pentru a defini recesivitatea, de a postula o „nouă formă de gîndire", după expresia lui H. Leisegang, sau a unui „nou mijloc de gîndire", după cum presupune Jaspers în *Psychologie der Weltanschauungen.* Jaspers deosebeşte gîndirea „scolastică", bazată pe ordinea conceptuală în formă de piramidă, de gîndirea „experimentală" inaugurată de Galilei şi de gîndirea „dialectică", pe care Leisegang o numeşte „circulară". Gîndirea recesivă nu se confundă cu nici una din acestea. Ea nu ţine să valorifice o structură inedită, ci exprimă o caracteristică generică a existenţei şi a cunoaşterii.

O recapitulare a determinărilor inerente principiului recesiv ne va da prilejul unor întregiri sau a unor lămuriri chiar repetate, acolo unde vom găsi că repetiţia este necesară. în cadrul logicii aristotelice recesivitatea se situează uşor sub titlul *postpredicamentelor.* în ultimele ca-

pitole ale *Categoriilor* (latineşte : *predicamenta),* a primei părţi din *Organon,* Aristotel sau, după unii, un discipol de mai tîrziu, vorbeşte de ceea ce scolasticii au numit postpredicamente, adică de acele noţiuni fundamentale care n-au fost cuprinse în cele zece categorii. Postpredicamentele sînt în prima linie *opuşii,* contrarii, care au dobîndit în *logica* formală şi mai ales în logica dialectică a lui Hegel o însemnătate mai mare decît categoriile, apoi *anterior (prbteron)* legat de *posterior* ***(hysteron)*** şi de *simultan,* în sfîrşit *mişcarea* cu cele şase specii ale sale (naşterea, distrugerea, creşterea, micşorarea, alterarea, schimbarea locală) (Aristotel, *Categoriile* § 10—14).

Recesivitatea este o formă a opoziţiei ; ea este un raport între doi termeni opuşi, este o antiteză, o polaritate, o dualitate. Experienţa noastră are o structură ambivalenţă, este străbătută de dualisme care ţin trează reflexia. Recesivitatea este factorul tulburător, neliniştea lumii, asimetria cosmosului. Dar recesivitatea pare legată şi de postpredicamentul următor : anterior-posterior. Cei doi poli, teza şi antiteza nu stau pe acelaşi plan, nu sînt potente egale, ci unul este dominant, primar, celălalt este dominat, secundar, *recesiv.* Termenii, de care ne servim pentru a determina raportul recesiv, nu ne mulţumesc, din cauza subînţelesurilor lor ce pot duce la deviaţii şi deci la obiecţii. Recesivitatea dezvăluie în structura lumii o stranie inegalitate, o asimetrie profundă : un factor pare a fi anterior, celălalt vine „după", e recesiv. Totuşi, raportul recesiv nu este un raport de „înainte-după", un raport temporal, căci polul dominant nu este mai înainte nici temporal, nici logic, nici axiologic. Cei doi poli sînt simultani şi nu pot fi consideraţi ca o succesiune temporală, logică sau axiologică. Legătura lor este necesară. Unul se opune celuilalt şi prin aceasta îi recunoaşte co-prezenţa. Cum scrie O. Hamelin : „a exclude înseamnă a recunoaşte existenţa a ceea ce se exclude" (op. *cit.,* 1907, p. 126).

Raportul recesiv are un aspect original în ce priveşte valoarea celor doi termeni. Factorul dominant nu este factorul „superior", iar factorul recesiv cel „inferior" în toate privinţele. Nimic nu ne impune o răsturnare axiologică absolută aşa încît, să spunem că factorul dominant devine inferior ca valoare sau „calitate", iar factorul recesiv este axiologic sau „calitativ" superior. Aceasta este, desigur, situaţia efectivă în genere, dar structura existenţei nu permite o universalitate care poate există în lucruri. Noi n-am descoperit-o însă pretutindeni. în genere factorul secundar, recesiv utilizează factorul primar, dominant, se ridică pe umerii lui şi de aceea unii se înşeală asupra rolului său. Ei sînt tentaţi să considere factorul recesiv ca dominant, ca şi invers. Spiritul se reazemă pe corp şi ajunge să exercite, cum spune Platon în *Fedon,* o funcţie „regală", de dominare *(Fedon,* 94 b). Omul se ridică pe piedestalul animalităţii, cum animalitatea se reazemă pe fundamentul vegetaţiei. Animalul este un „produs" al vegetalului, al plantei, deci animalul trăieşte, deşi este recesiv, pe seama plantei ce domină. însă nici spiritul, nici omul, nici animalul, nici viaţa în genere nu domină, ci domină materia zisă moartă, cu toată superioritatea de valoare a spiritului, a omului, a animalului, a plantei, pe scurt, a vieţii asupra materiei. în această structură complexă rezidă tragicul lumii. Factorul recesiv nu este „subordonat", „dependent", „secundar" din toate punctele de vedere, ci el

promovează o nouă asimetrie în adîncul lucrurilor şi vieții omeneşti. Dacă am primi viziunea fundamentală a filozofiei lui Hegel, dacă prin urmare am crede că sfîrşitul, efectul, ceea ce vine în timp sau logic mai tîrziu este cheia întregului proces, oarecum scopul lui, ar trebui să spunem că factorii recesivi sînt scopul lumii. Dar faptele ne interzic o asemenea interpretare finalistă, care acordă superioritate fazelor de mai tîrziu, mai ales unei mitice faze ultime, în care se restabileşte armonia statornică, după un lung răstimp de război. Nu există o „evoluție" a polului dominant spre polul recesiv, ci o evoluție în orbita fiecăruia din cei doi poli, cu posibilitatea răsturnării lor.

Primim dar revoluționarea raportului recesiv : factorul dominant devine recesiv, iar factorul recesiv devine dominant şi atunci noul factor recesiv primeşte investiția superiorității de valoare. O asemenea revoluție este numai o posibilitate „apocaliptică", este o excepție pe care concepția realistă, tocmai fiindcă este integral realistă, o recunoaşte ca o posibilitate care nu este necunoscută omului religios. O asemenea răsturnare *nu* are loc în toate dualismele recesive deodată, ci numai în unul sau mai multe, care vor fi date celor ce le vor trăi vreodată. O filozofie care respectă datele nu este îndreptățită să suprime nici o posibilitate, nici măcar cea apocaliptică, revelatorie, pe care o postulează religia şi metafizica. Cum vom dovedi, religia (inclusiv metafizica) are ca suport răsturnarea raportului realist al recesivității. Este necesar să nu uităm că omenirea a trăit, poate ipocrit, milenii pe temeiul că spiritul domină materia cu puteri magice. Fondul magic originar, refugiat în inconştient, palpită în noi în aşteptarea invaziei în lumea din care a fost izgonit, atunci cînd împrejurările sînt prielnice. Dar răsturnarea raportului recesiv nu este rezultatul unei mitice „automişcări a Ideii" (Hegel) sau a unei „gigantomanii" între un pitic devenit gigant şi un gigant devenit pitic. Totul se petrece sub impulsul cauzalității care este principiul tuturor schimbărilor reale şi un factor dominant, cum se va dovedi. Avem noi dreptul să ipotecăm viitorul nesfîrşit, veşnicia ? Cine poate şti ce va produce realitatea peste miliarde şi miliarde de ani, ce noutăți ne rezervă frămîntarea continuă a realității ? Un lucru poate fi afirmat cu siguranță. Viitorul nu va garanta niciodată triumful unui factor asupra celuilalt în dualismul recesiv. Chiar în paradis, unde perfecția ajunge dominantă, pe cînd în lumea noastră domină imperfecția, chiar şi acolo perfecția va avea alături, ca o umbră, imperfecția ; deci chiar şi în lumea spiritelor corpul va fi prezent transfigurat, ca factor recesiv.

Nu închidem viitorul prin această afirmație? Cum, nu este oare posibilă o lume a spiritelor fără materie, sau o lume a unității fără multiplicitate, sau o lume ideală fără realități etc. ? Principiul recesivității nu poate fi sacrificat de dragul acestei viziuni mistice. Dar nici această posibilitate nu este cu totul înlăturată. Tocmai fiindcă principiul recesivității, prin disimetria sa, nu este static, ci „dinamic", în sensul de instabil. Factorul dominant tinde să-şi lărgească sfera, să extindă cîmpul existenței sale, să aibă de partea sa cantitatea, iar factorul recesiv, avînd calitatea de partea sa, nu se dezinteresează nici de cantitate, ci poate creşte şi el în limitele „subordonării". Trebuie să admitem o scară cantitativă a fiecăruia, scară ce nu cunoaşte niciodată zero nici la un ter-

mea. nici la altul. G. Tarde are convingerea că toți contrarii au ca intermediar o stare neutră, un zero (G. Tarde, *L'opposition universelle,* 1897, p. 6). Principiul recesivității respinge mijlocirea prin zero, fiindcă oricît ar domina un factor, celălalt nu devine zero, şi tot aşa oricît de recesiv ar fi al doilea, acesta nu scade pînă la zero. Dar oare n-am admis ca o posibilitate improbabilă, ca o ficțiune, desființarea recesivității în favoarea unui singur termen? In această privință putem face o afirmație categorică, fiindcă ea ne apare mai presus de îndoială : niciodată nu va dispărea *majoritatea* raporturilor recesive. Această posibilitate improbabilă de stingere a raportului se poate întîmpla uneia sau alteia din recesivități, independent de importanța ei, fiindcă orice previziune este proiectarea pe ecranul viitorului şi a unei dorințe, nu numai a unei cunoştințe.

înainte de a cerceta raportul dintre recesivitate şi dialectică, se impune o precizare. Raportul dintre dominant şi recesiv nu are nimic comun cu raportul dintre actual şi virtual (latent) sau dintre explicit şi implicit. Ambii poli sînt actuali şi expliciți ; fiecare năzuieşte să se extindă pe seama celuilalt, fără ca unul să poată elimina pe celălalt, cu excepția unor ipotetice cazuri *in extremis.* Dialectica neohegeliană a utilizat relația explicit-implicit pentru a ieşi din încurcătură. Aşa a procedat B. Croce, pentru a arăta că toate formele spiritului sînt solidare ; dacă este dat explicit teoreticul, este de față implicit practicul şi invers. Nu există filozofie explicită fără artă implicită, nici morală explicită fără economie implicită (B. Croce, *La philosophie de la pratique,* 1911, p. 21—22). în schimb, răsturnarea raportului este principial posibilă, ca o realizare îndepărtată, dar ea nu intră în expunerea noastră, decît sub forma, e drept esențială, a unei religii consecvente, cum n-a existat pînă acum[191].

Raportul de recesivitate nu poate fi caracterizat în mod just ca o *corelație* sau ca o *complementaritate,* care trezesc imaginea de mai sus a actualului şi virtualului sau explicitului şi implicitului. Desigur, recesivitatea este o corelație sau complementaritate, însă o *anumită* corelație care nu este banalizată, cum s-a întîmplat cu termenul de corelație ; de asemenea, o *anumită* complementaritate, cuvînt întrebuințafde unii fizicieni ai timpului nostru, după exemplul lui Bohr şi generalizat superficial de iubitorii de originalitate filozofică cu acoperire ştiințifică. „Nu este oare chemat principiul complementarității de a înlocui gîndirea dualistă şi de a expune mai just realitatea? Şi aci perspectiva este vastă" (K. V. Neergaard, *Die Aufgabe des 20. Jahrhunderts,* 1940. p. 60). Observăm în treacăt că noțiunea de complementaritate înlocuieşte dualismul tradițional, nu orice dualism ; ea este un anumit dualism, cum este recesivitatea. Nu sîntem exclusivişti şi nu vrem să întreținem o simplă discuție verbală. Dacă cineva preferă să întrebuințeze termenii de corelativitate sau complementaritate pentru a defini recesivitatea, o poate face, sub condiția de a nu uita determinările noastre concrete, distinctive.

Dintre ideile mai vechi, dar cu zel cultivate după al doilea război mondial de curentul neohegelian şi marxism, dialectica pare cea mai aproape de recesivitate, de metoda recesivă. în adevăr, raportul de recesivitate este raport de opoziție, iar raportul de opoziție se exprimă sub

formă de negație. Că negația este opoziție este convingerea vechilor gînditori greci presocratici. Platon vede în negație o „alteritate", o simplă deosebire *(Sofistul),* iar Aristotel o „separare" *(De interpretatione).* De la începuturile gîndirii europene este întrevăzută îndoita funcțiune a negației : excluderea, dar **şi** co-prezența termenilor negați. Desigur, negația este totdeauna negația a ceva, însă totodată negația are rolul de a încercui cîmpul unei cercetări cu rezultate pozitive, adică ea arată unde trebuie să îndreptăm cercetarea.

O negație care nu îndeplineşte acest rol este inoperantă, abdică de la chemarea sa de a divulga ceva pozitiv, îndeosebi atunci cînd termenii ce se neagă sînt amîndoi pozitivi, de exemplu unitate-multiplicitate, schimbare-persistență etc.

O acțiune de mari proporții în istoria ideilor au avut în orbita problemei noastre primii mari gînditori greci. Parmenide consideră negația ca excludere şi anihilare a termenului negat. „Existența" ca „Unul" imobil neagă şi declară ca neexistentă „Multiplicitatea" mobilă. Dimpotrivă, la Heraclit negația nu desparte opuşii, ci îi uneşte, avînd ca urmare soluția dialectică a coexistenței şi chiar a identității opuşilor. Opuşii nu numai că nu se exclud, ci sînt în realitate „armonie", „unul", logos. Dacă unui lucru îi atribuim un opus (caldul, mişcarea etc), trebuie să-i recunoaştem şi celălalt opus (recele, repausul etc). La Heraclit negația nu are nimic comun cu excluderea. Platon a primit pentru lumea materială viziunea lui Heraclit : orice lucru sensibil este supus schimbării, fiindcă el este ceva pozitiv care este însoțit ca o umbră de opusul său negativ : ceea ce este drept este şi nedrept *(Statul,* 479 a), ceea ce este într-un fel este şi altfel. Numai Ideea, care este inalterabilă **şi** imutabilă, nu cunoaşte opoziție, mişcare, ci trăieşte în izolarea imobilității sale. Dar Platon n-a întîrziat să se lovească de problema „comunității ideilor", condiția oricărei cunoştințe sau judecăți. Dacă unitatea şi multiplicitatea se exclud, dacă în genere toți opuşii se exclud, orice judecată, care împleteşte idei diferite, este imposibilă. Judecata presupune că „acelaşi" şi „altul", că diverşii formează totuşi o unitate. De aceea o ştiință a Ideilor cere ca Ideile opuse să fie unite în inteligibil, aşa cum sînt unite în sensibil. Platon nu diferențiază încă, în mod explicit, negația contradictorie a excluderii şi negația contrariilor a coexistenței, cu toate că şi el cunoaşte excluderea proprietăților opuse atribuite aceluiaşi lucru'din acelaşi punct de vedere şi în acelaşi timp. Aristotel diferențiază exemplar între contradicție, inconciabilitate *(antiphasis),* fundată pe principiul contradicției clar formulat de el : „este imposibil ca acelaşi atribut să aparțină şi să nu aparțină în acelaşi timp aceluiaşi subiect şi sub acelaşi raport" *(Metafizica,* cartea a IV-a, cap. 3, 1005 b 18—19) şi pe principiul terțului exclus: „dar nu e nici posibil ca să existe între termeni contradictorii un mijlocitor" *(Metafizica,* cartea a IV-a, cap. 7, 1011 b, 23) şi contrarietate *(enontiotes).* Contrariile sînt definite de el ca noțiunile ce reprezintă deosebirile extreme ale unei serii cu intermediari (alb-negru) sau fără intermediari (pereche-nepereche). *Privația* este un contrar, negația a ceva care prin dispoziția naturală poate fi avut şi care este tot ceva pozitiv (de exemplu, orbirea, stare pozitivă, care totuşi neagă vederea). Dar să ne întoarcem la noțiunea de recesivitate.

Raportul de recesivitate nu este un raport de opoziție contradictorie, fiindcă în această opoziție cei doi termeni opuşi contradictoriu se exclud, in timp ce termenii recesivi sînt necesar legați, afară numai dacă contradicția dialectică nu are alt înțeles decît contradicția logicii formale, singura care este precisă, indiscutabilă. Termenii recesivi sînt contrarii şi astfel putem formula regula că ori de cîte ori termenii opuşi pot fi legați, contradicția face loc contrarietății, în sfîrşit că ori de cîte ori termenii opuşi sînt legați *în mod necesar* contrarietatea devine contrarietate recesivă care exprimă o structură generală a lumii. Avem de adăugat o singură observație. Contradicția este o situație netă, dar prin sine însăşi infecundă, dacă nu apelează la contrarietate. Negația de excludere dă roade numai prin negația de co-prezență. Dacă spun „animal" şi „non-animal", am împărțit lucrurile, toate lucrurile, în două clase ce se exclud, aşa încît nimic nu poate fi în acelaşi timp şi sub acelaşi raport „animal" şi „non-animal", ci toate lucrurile se distribuie între cele două clase, fireşte, clasa negativă rămînînd nedeterminată în vastitatea ei. Contradicția deschide cel mai larg cîmp de explorare, care duce la excluderea unui termen şi înlocuirea lui cu un termen pozitiv, de exemplu „zăpada nu este violetă, cum pare, ci este albă". Dar înlocuirea se poate face cu termenul contrar pozitiv, să zicem, reluînd exemplul citat mai sus, cu „planta" în jos sau cu „om" în sus. Aceşti termeni contrari sînt legați necesar : nu există animal fără plantă şi om fără animal, cum nu există moarte fără viață. Se înțelege că şi la contrari se aplică clauza principiului contradicției : în acelaşi timp şi *sub acelaşi raport.* Contrarietatea tolerează coexistența, neexcluderea, unitatea *sub raporturi deosebite :* acelaşi individ este şi om şi animal ; acelaşi om este drept şi nedrept, virtuos şi vicios, veridic şi mincinos. Mai mult, contrarietatea acordă, concedă că acele raporturi „deosebite" nu pot fi totdeauna precizate şi bine conturate, aşa încît contrarii se împletesc, se lipesc de nedespărțit unul de altul, ca de exemplu multiplu-unitate, schimbare-persistență, animal-om, viață-moarte, materie-viață etc. Totuşi, şi în contrarietate, coexistența sau co-prezența este asigurată prin supoziția latentă a posibilității de a deosebi raporturile celor doi termeni. Nimic nu este multiplu şi unitate „sub acelaşi raport", sau schimbător şi constant, sau viu şi mort etc. De dificultatea de a deosebi în mod lămurit raporturile sub care contrarii coexistă a abuzat dialectica,[10] pentru a „identifica" contrarii, adică de a-i şterge în indistinctul mistic. înclinarea spre indistinct se întîlneşte şi la gînditori pozitivişti, în genere respectuoşi față de raționalitatea ştiințifică ; aşa este „Incognoscibilul" lui H. Spencer şi „Indistinctul" italianului Roberto Ardigo.

De la cei vechi, de la naturaliştii presocratici şi mai ales de la cel mai lucid cap al antichității, de la Aristotel, filozofia a avut de înfruntat spectacolul straniu al *opoziției.* G. Tarde se plînge în opera sa *Opoziția universală* că pînă acum logicienii, în afară de Aristotel, n-au dat mai multă atenție acestui derutant fenomen. Cum vom vedea, Hegel confundă diferența cu opoziția contrară şi aceasta cu contradicția, iar gînditorii următori n-au putut supralicita pe Hegel care reprezintă, în chestia contradicției, faza paroxistică. Concepții ce păreau că l-au depăşit, ca în curentul „dialecticii tragice", preexistau în dialectica hege-

liană. Dorim să vorbim aci, fie şi în treacăt, despre noţiunea centrală a filozofiei lui Hegel, despre „devenire". Devenirea este noţiunea contradictorie tipică, fiindcă în ea se unesc existenţa şi neexistenţa, fiindcă ceea ce nu era acum este, şi ceea ce acum este peste o clipă nu va mai fi. Aşa se interpretează de obicei concepţia devenirii" la Hegel. In realitate, devenirea nu este contradictorie, ci este dimpotrivă ieşirea din contradicţie. Numai pentru Parmenide, Platon, Aristotel, Toma d Aquino, iar în timpul nostru Herbart, devenirea este contradictorie şi de aceea ea trebuie să fie depăşită spre ceea ce nu devine, spre „existenţa" pură, imobilă, eternă. Pentru gînditorii mai sus pomeniţi, devenirea trădează o insuficienţă în sine care postulează completarea prin ceea ce nu devine, ci este imutabil. La Heraclit, ca şi la Hegel şi Bergson, devenirea are justificarea în sine, deci nu este contradictorie, ci modalitatea de a ieşi din . contradicţie (vezi Aldo Divizzi, *II significato del principio di contraddizione nella logica hegeliana,* în „Rivista di filosofia neoscolastica", 1939, p. 471). Totuşi, atitudinea crispată în radicalismul „devenirii" pure la cei trei gînditori „mobilişti" trădează prezenţa ideii contrare de persistenţă, de nedevenire, cerută — se crede — de principiul contradicţiei ; Şi de aci, ca o apărare contra raţiunii tradiţionale, prezentarea noţiunii de devenire ca contradictorie, oarecum iraţională.

Meritul lui Hegel este de a fi lărgit competenţa raţiunii, de ă fi lărgit cîmpul inteligibilului prin valorificarea îndrăzneaţă *a opoziţiei* care la Aristotel era o anexă a categoriilor, o categorie minoră. Hegel face din opoziţie categoria categoriilor, izvorul tuturor categoriilor şi ştiinţelor. Nu pierdem din vedere pericolul acestei lărgiri a puterii Raţiunii. Transfigurarea raţională a iraţionalismului, a misticismului, a romantismului, ca şi a sofisticii — misticismul şi sofistica sînt surori —- este latentă în filozofia hegeliană şi a devenit făţişă în neohegelianism. Este totuşi nedreaptă aprecierea lui Franz Brentano că „Hegel reprezintă degenerarea extremă a gîndirii umane" (Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie,* ed. a Il-a). Este nedreaptă, fiindcă este parţială. Hegel reprezintă cel mult degenerarea filozofiei raţionaliste tradiţionale, dar gîndirea lui conţine şi remediul degenerării, un remediu insuficient care în mîini inexperte poate face mai mult rău decît bine.

Din cele două forme clasice, aristotelice, de opoziţie — contradictorie şi contrară — Hegel s-a hotărît pentru contradicţie într-un sens general, vag, dar agresiv şi producător de constante confuzii. El a mers atît de departe încît a cerut să ducem simpla deosebire pînă la contradicţie, aşa încît să se nască incompatibilitate şi de aci războiul fecund — fecund fiindcă ducea la ieşirea din contradicţie şi la găsirea unei trepte superioare, în care cei doi factori care păreau incompatibili şi gata să se distrugă unul pe altul sînt conservaţi, depăşiţi şi chiar potentaţi. Contradicţia, ca putere mişcătoare a cunoştinţei şi existenţei, continuă pe un nou plan pînă la atingerea Totalităţii de contraziceri, într-un circuit infinit — infinit în accepţia bună, nu în aceea rea a liniei drepte prelungită la infinit. Procesul existenţei, devenirea universală constă în a crea şi a suprima contradicţii sau negaţii. Esenţa realităţii este contradicţia şi legea ei este necesitatea de a face să dispară această contradicţie, pentru ca să apară o alta tot mai vastă pînă la Totalitatea sau Armonia contradicţiilor, pînă la spiritul absolut.

Dacă luăm contradicția în sensul ei clasic (de exemplu, „toți oamenii sînt buni" şi „unii oameni nu sînt buni"), cei doi termeni ce se contrazic nu pot forma o unitate, nu cunosc simbioză, ci unul trebuie să distrugă pe celălalt, unul este adevărat, celălalt este fals. Din cauza întrebuințării termenului de negație şi contradicție, dialectica hegeliană a rămas ambiguă iremediabil. In adevăr, dialectica lui Hegel îşi asumă două funcții de neîmpăcat : 1) sau are o funcție de conciliere, de sinteză a termenilor contradictorii, aşa încît nimic din ceea ce se contrazice nu este sacrificat în procesul universal, ci este păstrat şi transfigurat pe un plan superior ; 2) sau are o funcție de distrugere, de negație radicală, de intransigență, care face ca o noțiune să triumfe pe ruina celeilalte, aşa încît la sfîrşit totalitatea este formată nu din concilierea superioară a tuturor noțiunilor contradictorii, ci dintr-o singură noțiune atotcuprinzătoare. Hegel însuşi n-a dezvoltat decît primul sens, iar al doilea sens a fost dus pînă la capăt de unele concepții filozofice şi de unele interpretări contemporane ale metodei ştiințifice, cum întîlnim mai ales în opera lui Era. Meyerson *(De l'explication dans Ies sciences,* voi. II, 1921, p. 353) i. :

Ştiința „identifică", adică distruge orice multiplicitate, orice opoziție, topeşte totul în ideea eleată a unei realități unice care în cele din urmă este spațiul omogen. Putem declara că filozofia „identității" imobile, care a găsit o realizare perfectă în gîndirea eleată, apoi la panteismul lui Spinoza, în sfîrşit în doctrina lui Schelling, învățătorul lui Hegel. este o soluție extremă a unei dialectici ambigue. Parmenide nu se situează prea departe de Heraclit, nu stă la antipodul acestuia, cum se crede de obicei. Parmenide şi Heraclit alcătuiesc dipticul dialecticii ambigue.

Ştim bine că părerea aceasta nu este ortodoxă, dar ea este o consecință a-ambiguității inerente dialecticii: a) amîndoi termenii sînt suprimați, pentru a fi conservați şi chiar potențați într-un al treilea care este sinteza ; b) unul din termeni distruge pe celălalt, scoțînd din luptă pentru totdeauna acest rival.

Opoziția recesivă este o opoziție total deosebită de cea contradictorie, deşi nu există vreo piedică serioasă a aplica termenul de contradicție şi în acest caz, după ce s-a admis deosebirea. Este o chestie de înlesnirea a vorbirii, o înlesnire care nu este fără riscuri. Opoziția recesivă este o formă ireductibilă a opoziției contrare. Pereche şi impereche sînt opuşi contrar în sensul obişnuit, fiindcă amîndouă sînt nu numai pozitive, ci egale. Dimpotrivă, individual-general şi deosebire-identitate sînt opoziții recesive, fiindcă, deşi pozitive, unul din termeni domină (individualul, deosebirea), iar celălalt este recesiv (generalul, identitatea). Constatăm că sistemul lui Hegel, deşi a lărgit domeniul rațiunii, deşi a înglobat în rațiune fapte masive ce păreau iraționale, ni se

[1] „Pretutindeni rațiunea noastră, sub formele cele mai diferite în aparență, nu aplică şi nu poate aplica decît un singur şi unic artificiu, întru totul acelaşi, care constă în a explica diversul reducîndu-1 la identic" *[ib.,* p. 353). Rațiunea este *aceeaşi,* este *una;* totuşi este antinomică, fiindcă tendința ei de a identifica trebuie să integreze *diversul,* pe diferite trepte de reducere, dacă ține să progreseze. „Desigur, rațiunea este în esența ei antinomică, divizată contra ei însăşi, îndată ce ține să progreseze, îndată ce raționamentul nostru are un conținut real" *{ib.,* p. 383).

pare încă destul de strimt, din cauza sensului confuz al contradicției. De ce să silim faptele să devină altfel decît sînt ele, presupunînd că această silnicie ar fi posibilă nu numai „teoretic" sau „speculativ", adică propriu-zis „verbal", ci efectiv, real, operație ce nu stă în puterea gîndirii, ci a mîinii omenești, dar și aceasta nu totdeauna.

într-o comunicare făcută de Rene Berthelot la „Societatea franceză de filozofie" asupra filozofiei lui Hegel, comunicare la care au luat cuvîntul și alții, îndeosebi Em. Boutroux, s-a dezbătut problema dialecticii cu rară adîncime. Citâm din intervenția lui Boutroux : „este un progres de a împinge tot ce este *altul* pînă a se considera drept *contradictoriu ?* Nu este cazul, dimpotrivă, foarte adesea, de a considera ca fiind pur și simplu *altul* ceea ce se crede *contradictoriu ?* Acolo unde credem că vedem o opoziție, o excludere mutuală, aș vrea să recunoaștem, pe cît posibil, o varietate, care fără distrugere, fără sublimare, fără *Aufhebung* poate deveni o armonie. în loc de a spune că față de A orice B este un *non — A,* aș vrea să caut dacă ceea ce se cheamă *non — A* (sau contrazicerea lui A) nu este cîteodată pur și simplu B sau C, care se împacă desăvîrșit cu A" (R. Berthelot, *Evolution et plartonisme,* 1908, p. 217). Dacă trecem cu vederea prea încrezătorul armonism al lui Boutroux, trebuie să recunoaștem că simpla *diferență* pozitivă transformată silnic în contradicție, în negație, nu e un progres al cunoașterii, ci o paralizare a ei, a cărei remediere o găsim în revenirea la simpla diferență.

Dacă opoziția recesivă ar fi o opoziție contradictorie, termenii ce •se contrazic nu s-ar putea uni, cum este posibil și chiar necesar la contrarii. „Este evident că unificarea antitezelor într-e sinteză superioară nu poate avea loc decît dacă este vorba de contrarii și nu de sinteza contradictorilor. Joncțiunea contradictorilor nu este posibilă în domeniul •științei, deși în domeniul gîndirii religioase, mai ales în curentele ei cele măi mistice, joncțiunea contradictorilor n-a fost deloc un fenomen necunoscut" (B. Jasinowski, *Science et philosophie,* „Scientia", I, 1938, p. 247). In sfîrșit, opoziția recesivă nu este opoziția contrară obișnuită •care admite o îndreptățire egală a celor doi termeni și posibilitatea de a uni aceștia fără o necesitate internă. Alb și negru pot da o nouă culoare, pereche și nepereche un nou număr, nord și sud poziții cardinale •simultane ale aceluiași lucru, deal și vale etc. Dimpotrivă, individual și general stau în simbioză în mod necesar, fiindcă nu există unul fără altul în același obiect și fiindcă mai ales nu au o putere egală, ci unul domină (individualul), celălalt este recesiv (generalul). Aceeași structură •se revelă la multiplu-unu, compus-simplu, parte-întreg, discontinuu-continuu, eterogen-omogen, calitate-cantitate, materie-formă, relativ-absolut, cauzalitate-finalitate, determinism-libertate, finit-infinit, timp-eternitate, schimbare-persistență, corp-spirit etc, toate aceste raporturi •recesive ce fac obiectul de cercetare al lucrării noastre.

In ce mod se constituie ca unitate poziția recesivă ? Unitatea noțiunilor recesive nu este „sinteza", un al treilea termen care în același timp le suprimă și le conservă transfigurîndu-le, depășindu-le, cum crede Hegel. Dacă teza și antiteza ar fi de egală putere *(isostenice),* sinteza n-ar fi cu putință și odată cu sinteza unitatea lor. Teza și antiteza •opoziției recesive dau o unitate, reprezintă o legătură necesară, dar

această unitate necesară nu este o sinteză, un al treilea termen alături de cei doi opuşi. Prin urmare, nici egalitatea termenilor opuşi *(isostenia),* nici inegalitatea lor *(anisostenia)* nu se încoronează cu o sinteză. Egalitatea paralizează mişcarea celor doi termeni şi naufragiază în scepticism, în suspendarea judecăţii *(epoche),* în şovăiala îndoielii. Dacă contradicţia nu are scepticismul drept concluzie, ea alimentează ceea ce s-a numit „dialectica tragică" (Artur Liebert) sau „teologia dialectică" protestantă (K. Barth, Gogarten etc.) ; viaţa este sfîrşiată fără scăpase de opoziţii insolubile, realitatea este plină de disonanţe, de aporii, de „corelativităţi" tragice (A. Liebert, *Geist und Welt der Dialektik,* voi. I, 1929). Inegalitatea recesivă respectă cei doi termeni polari, dar se dispensează de cel de al treilea factor al sintezei. Dacă însă prin sinteză se înţelege simpla unitate, sau intima conexiune, nu avem nimic de obiectat, dar nu acesta este înţelesul adevărat al sintezei în dialectica hegeliană, unde sinteza este superioară opoziţiei contradictorii, este scopul ei, *terminus ad quem,* limanul, liniştea provizorie sau poate chiar definitivă — moartea. Apoi o sinteză care se adaugă ca un al treilea termen celor doi cere un al patrulea termen care leagă sinteza de termeni şi tot aşa mai departe la infinit.

Filozofia contemporană cunoaşte dualismele recesive sub numele tradiţional de „categorii", nume făurit de Aristotel, păstrat cu pietate de posteritate şi reluat de Kant. Dar în timp ce Aristotel considera categoriile „genuri de existenţă" exprimate verbal sau enunţate ca *predicate,* Kant pune limbajul în dependenţă de gîndire şi astfel transformă categoriile în simple „forme de gîndire" care dau materialului senzorial,, în sine haotic, o ordine şi ca atare ele condiţionează şi chiar constituie lumea fenomenală, dependentă de conştiinţă, fără a putea ajunge la reprezentarea realităţii independente de conştiinţă. Categoriile lui Aristotel se deosebesc şi de „genurile supreme" ale lui Platon : existenţă, neexistenţă, asemănare, neasemănare, identitate, diferenţă, unul, ca şi orice alt număr, pereche, nepereche *(Teetet,* 185 ed.). La Aristotel, categoriile sînt inerente indivizilor sensibili ; la Platon, .„genurile supreme"-sau „comune" sînt Idei metafizice, cum Kant nu voia să admită. Nic. Hartmann, fost neokantian, care se sileşte să recîştige pentru categorii sensul lor originar ontologic, păstrează în acelaşi timp categoriilor sensul subiectivist kantian, fapt ce întreţine un dăunător echivoc. Deoarece termenul de categorie este contaminat de subiectivism, fără putinţă de remediere, şi n-a izbutit pînă aci să se elibereze nici de influenţa limbajului, vădită la Aristotel, ne-am hotărît să renunţăm la el.

încheiem partea fundamentală cu o ultimă clarificare a chipului în care dualismul recesiv constituie o unitate fără sinteză categorială. Cei doi parteneri, fiindcă stau în raport recesiv, nu vieţuiesc unul *lingă.* altul, în raport de juxtapunere, ca două puteri egale şi duşmănoase, gata de a se depărta una de alta, nerăbdătoare de a rupe lanţul ce le leagă. Ei se întreţes, se împletesc intim, fără ca prin aceasta unul să contamineze şi să denatureze pe altul, fără să se topească unul în altul. Deosebirea şi identitatea, multiplul şi unul, individualul şi generalul,, corpul şi sufletul, viaţa şi moartea, materia şi viaţa, individul şi societatea, violenţa şi iubirea, pentru a cita cîteva din dualismele recesive, se sudează fără ca unul să-şi trădeze natura proprie sau să trădeze aso-

•ciația cu partenerul. Dimpotrivă, în sudura lor fiecare se defineşte şi îşi pecetluieşte existența. Raportul dintre cei doi termeni este bilateral, nu unilateral, este reciproc, deşi unul din termeni este primar, fundamental, iar celălalt este secundar, fundat — aceasta fiindcă al doilea termen, oricît de valoros ar fi, nu ar fi ceea ce este dacă primul nu ar exista. Primul este posibilitatea celuilalt, nu însă în sensul că deține secretul lui şi ca atare se bucură de privilegii, ci în sensul inofensiv de partener care nu se poate lipsi de celălalt. Unitatea lor este legătura lor polară.

Dualitatea recesivă exprimă structura profundă a realității, structură pe cît de fundamentală, pe atît de ignorată în semnificația ei universală şi principială. Ne rămîne să întreprindem o ultimă încercare de a demonstra caracterul primar al recesivității. în acest scop, vom confrunta structura recesivă cu principalele structuri filozofice cunoscute în istoria culturii şi întrupate în variatele arhitecturi de gîndire, din trecutul cel mai depărtat al speculației pînă în zilele noastre. încercarea noastră este o filozofie a filozofiei sau mai degrabă o logică a filozofiei sub cele două forme ale logicii : logica arhaică, preştiințifică şi logica ştiințifică.

Conştiința comună, naturală, în vremea de demult, ca şi în lumea noastră, a recunoscut ca o experiență elementară, ca faptul universal, cu cel mai adînc răsunet teoretic şi practic, opoziția, dualitatea, antiteza, polaritatea. Răsunetul nu este de satisfacție, pe care am dori-o nesfîrşită, ci de nelinişte, căreia am vrea să-i punem capăt prin armonizare, prin suprimarea opoziției. „Opoziția universală", după expresia sociologului francez G. Tarde, posedă un caracter paradoxal: ea este un fenomen primordial, care ține trează conştiința şi totuşi ea nu ne mulțumeşte, ci ne îndeamnă să o depăşim, să o sacrificăm, să o aplanăm, ca şi cum gîndirea şi fapta ar putea ancora definitiv într-o structură armonică, neproblematică, în Unitatea perfectă. Monismul, ca postulat al gîndirii, se alimentează din paradoxul structurii antitetice ; el crede că va izbuti să domine opoziția, dualitatea, contrarietatea, dar în cele din urmă, naufragiază în valurile opoziției. Monismul înfige rădăcinile lui în dualism.

•întreaga istorie a filozofiei este străduința fără rezultat de a rezolva opozițiile, de a înmuia, a netezi şi a şterge antitezele lumii. Lupta cu opoziția marchează cu o dîră roşie de sînge calea istorică a filozofiei. Lupta cu balaurul opoziției nu a dus la înfrîngerea, la moartea gîndirii, ci dimpotrivă la intensificarea lucidității ei, la exasperarea ei. în schimb, ea a lăsat cicatricele rănilor suferite şi poate un sentiment perfid de oboseală exploatat îndeosebi de scepticism. Dar scepticismul a fost totdeauna o şcoală dură şi o lecție amară, dar salutară pentru filozofie.

Care sînt metodele sau tipurile, pe scurt, care este tehnica de soluționare a dualității, dacă simpla acceptare a ei irită gîndirea, îndemnind-Oj să caute alte soluții care sau suprimă dualitatea sau o face inofensivă ? Un prim tip de soluționare a dualității este conservarea ei prin *echilibrarea* opuşilor, considerarea acestora ca deopotrivă de tari, aşa încît rezultatul este un compromis şi o condamnare la inacțiune a gîndirii. Echilibrul este o mare realitate în lumea materială ; el

este, după H. Spencer, rezultatul inevitabil al mişcării universale, ai evoluţiei. „Există deci, în toate cazurile, un mers spre echilibru. Această coexistenţă universală a forţelor antagoniste care, cum am văzut înainte, necesită universalitatea ritmului şi care, cum de asemenea am văzut înainte, necesită descompunerea fiecărei forţe divergente, necesită în acelaşi timp stabilirea definitivă a echilibrului" (H. Spencer, *Les premiers principes,* trad. M. Guymiot, 1902, p. 422). Dar echilibrul nu este niciodată definitiv, fiindcă nu întregul univers este în echilibru. Echilibrul este parţial şi totdeauna expus a fi tulburat de forţele incidente exterioare lui. Echilibrul, fiind esenţial instabil, face loc, pentru acelaşi Spencer, procesului contrar evoluţiei, [adică] disoluţiei. Aşadar, echilibrul este o scurtă fază de trecere de la un pol la altul, de la evoluţie la disoluţie ; el nu suprimă opoziţia, ci o aplanează temporar, acordă un răgaz şi aruncă o punte între cei doi poli. Echilibrul este un zero de evoluţie şi disoluţie, o momentană anulare a mişcării în direcţii opuse. Teoria „echilibrului între antiteze", după expresia lui I. Heliade-Rădulescu, împrumutată lui Proudhon, reprezintă un tip general şi elementar de soluţionare a dualităţii. Acest tip acceptă dualitatea, dar îi răpeşte vîrful înţepător, impune o pace provizorie, pe scurt, paralizează pentru moment antagonismul. El nu explică însă în cel fel se realizează echilibrul, cum se obţine acea egalitate de forţe contrarii, care păstrează opuşii, dar le temperează agresivitatea pînă la armonizarea lor. Tipul acesta de soluţionare nu ne arată în ce chip şi cu ce preţ se obţine simetria unor termeni disimetrici.

Conservarea dualităţii prin temperarea antagonismului, a opoziţiei polare are în istoria gîndirii mai multe alte tipuri subordonate de soluţionare. Un tip foarte frecvent de soluţionare a dualităţii, fără echilibrare, este înlocuirea echilibrului între forţele contrare prin termeni *intermediari,* interpolanţi, mijlocitori, prin „verigi" între *extreme,* Aristotel numea termeni *contrari* extremele unei serii de termeni variabili în cantitatea sau calitatea lor. Intermediarii pot fi mai mulţi, ca în neoplatonism (Plotin), care aşează între Dumnezeu („Unul") şi materie („Multiplul") Intelectul întors spre Unul, şi Sufletul întors spre materie, deşi amîndoi mijlocitorii sînt de natură imaterială. Soluţia intercalară neoplatonică este falimentară, fiindcă nu recunoaşte celor doi termeni puteri aproape egale : Unul este realitatea plenară, materia este un Neant. Dualitatea tinde să se rezolve în monism spiritualist — numai tinde, dar nu ajunge la reducerea unui termen la celălalt. Monismul spiritualist este tristul privilegiu al gîndirii moderne.

Intre cei doi termeni opuşi poate fi interpolat un singur termen, şl atunci obţinem ceea ce s-a numit *sinteza,* dacă factorul intercalat uneşte opuşii, participă oarecum la amîndoi sau face pe amîndoi să participe la sine. Aşa este „sufletul" sau „forţa vitală" între spirit şi corp, curajul între poftă şi raţiune, matematica între sensibil şi inteligibil, opinia *(doxa)* între ignoranţă şi ştiinţă — aceste din urmă trei interpolări se datoresc lui Platon, maestru în arta interpolării, a găsirii de intermediari. însuşi Aristotel a găsit şi el în etică o asemenea soluţie : virtutea este „mijlocia" între două extreme sau vicii.

Dacă termenul al treilea, dacă acel *tertium quid* sintetizant nu este aşezat pe acelaşi plan cu opuşii, ci este declarat superior lor, obţinem

soluția hegeliană care totodată „conservă" opuşii în ceea ce au valabil şi-i „suprimă" în termenul nou al sintezei. Tipul hegelian de interpolare păstrează opoziția în genere, căci sintezei i se opune un alt termen şi se ajunge la o nouă dualitate. „Sinteză" desăvârşită este numai cel din urmă termen care domină toate opozițiile. Soluția hegeliană, care este armonizatoare, sfîrşeşte într-un monism universal şi spiritualist, în care sînt absorbite, în care „coincid" toate opozițiile. Noi am respins soluția „sintetizantă" a lui Hegel, tipul care caută salvarea într-un al treilea termen care profită de pe urma opoziției celorlalți doi.

O soluție analogă sintezei hegeliene este soluția *spinozistă :* opuşii sînt *două* „atribute" sau aspecte ale aceleiaşi realități, ale unei Substanțe unice şi infinite. Dar Spinoza afirmă principial, alături de corp şi spirit, singurele atribute cunoscute nouă, o infinitate de alte atribute, corespunzătoare puterii infinite a Naturii sau a lui Dumnezeu, atribute care ar putea explica printr-o aşezare gradată unitatea profundă a Substanței, a Naturii. Sistematica filozofică nu s-a înşelat clasînd soluția spinozistă printre sistemele cu *tendință* monistă. Dualitatea este absorbită într-o Unitate nedeterminată şi în fond nedeterminabilă, dar în acelaşi timp ea este păstrată intactă, ca dovadă triumful final al dualității asupra unității. Diferența principală dintre soluția hegeliană şi soluția spinozistă este accentuarea mai apăsată a opoziției la Hegel şi a intermediarilor mai numeroşi la Spinoza. Dealtfel, şi substanța unică spinozistă este *sinteza* finală, al treilea termen superior, care armonizează toate opozițiile.

Un alt tip de depăşire a dualității şi totodată de păstrarea ei, tip foarte răspîndit în filozofie, religie şi chiar ştiință, este tipul pe care l-am putea numi *disociativ.* Dualitatea inițială este conservată, dar este soluționată prin disociere, aşezînd termenii ei opuşi pe planuri deosebite, deci într-o nouă dualitate. Opoziția de la început, fiind disociată pe planuri diferite, pierde din tensiune şi pare a fi depăşită. Exemplele istorice sînt numeroase şi semnificative. Cel mai cunoscut este opoziția dintre credință şi ştiință : ştiința are ca domeniu propriu naturalul, empiricul, fenomenalul (Kant), cognoscibilul (Spencer), [iar] religiei i s-a rezervat supranaturalul, noumenalul, incognoscibilul. Determinismul in ordinea fenomenelor naturale şi indeterminismul în ordinea noumenală, a „lucrului în sine" la Kant, determinismul în ordinea macrofizică, indeterminismul în ordinea microfizică, după unele interpretări contemporane ale fizicii, sînt două ilustrări, foarte înrudite, ale tipului disociativ de soluționare a dualității. Dualitatea disociată, fără a fi suprimată, a fost dobîndită nu prin monism, ci printr-o referință la un alt dualism mai profund şi mai puțin problematic, cel puțin la prima vedere. Aşadar, dualitatea nu este suprimată, ci numai depăşită printr-o nouă dualitate, care s-ar putea să provoace probleme şi mai dificile. Existența de domenii disparate, fără legătură între ele, nu este o situație uşor de înțeles. Ea este acceptată bucuros la început numai fiindcă ne ajută să slăbim tensiunea primei dualități care părea de nesuportat.

Odată cu tipul disociativ de a depăşi dualitatea, ne-am îndepărtat de tipul interpolar, care depotențează opoziția a doi termeni prin intercalarea unui termen „sintetic" sau a unei serii de termeni continui care apropie extremele fără a le desființa. Apropierea termenilor devine

cu atît mai acceptabilă, mai verosimilă cu cît termenii intercalați sînt mai numeroşi. Dar cine poate descoperi atîția termeni intermediari între extreme încît să se şteargă opoziția lor, de exemplu opoziția dintre spirit şi corp ? Istoria filozofiei nu cunoaşte nici o doctrină cu o ierarhie atît de bogată între marii termeni opuşi. Religiile însă au înmulțit intermediarii, potrivit numeroaselor trebuințe ale cultului. între om şi Dumnezeu, creştinismul a interpus numai două ipostaze mijlocitoare : Isus, ipostază concretă, bine determinată, şi Spiritul, ipostază vagă, nedeterminată. Dar credința populară a înmulțit intermediarii : demoni, ingeri, sfinți şi chiar preoții. Gnostica creştină şi neoplatonismul păgîn s-au servit de o bogată ierarhie de intermediari între om şi Unul supraceresc, supraraţional.

Există şi o altă posibilitate de a apropia extremele prin înmulțirea intermediarilor, dacă înmulțirea utilizează categoria de cantitate, care variază de la extreme, de la maxime, la minime, la zero. Aşadar, vom pune între extreme atîția mijlocitori cîți sînt necesari pentru a transforma maximul în zero. Materia poate varia de la maximul de întindere la infinitul mic. Mai mult încă, materia poate varia de la maximul de materialitate la minimul de materialitate, deci pînă la spiritualitate. Tot aşa, spiritul variază de la maximul de imaterialitate la minimul, la zero de imaterialitate, deci pină la atingerea materialității. Scăderea treptată a unuia din termeni este concomitentă cu creşterea celuilalt, în cadrul aceluiaşi tip, două extremități se pot apropia, pînă la confundare, prin trecerea termenilor de la maximum la minimum, la zero. Acest tip doctrinar se apropie de monism, de monismul identității şi al indiferenței reprezentat de Schelling.

Monismul autentic, pe care nu trebuie să-1 confundăm cu doctrina identității sau indiferenței celor două atribute sau aspecte ale realității, se defineşte prin acordarea titlului plin de realitate unuia din termeni, fie materiei (în materialism), fie spiritului (în idealism), celălalt termen fiind degradat ca manifestare, atribut, efect al celuilalt. Este îndoielnic că monismul radical, materialist sau spiritualist (idealist), a existat vreodată, într-o formă consecventă, în istoria filozofiei. Căci dualismul, repudiat principial, reapare într-o altă ipostază, fie ca două materii deosebite (Democrit, Epicur), fie ca două categorii distincte, un termen este substanță, celălalt atribut sau efect dar de altă natură decît substanța. Nu este admisibil ca materia să aibă un atribut sau un efect (funcție) imaterial sau ca spiritul să aibă un atribut (fenomen) sau un efect (funcție) material. Tot ce este legat de materie este şi el material, şi tot ce este legat de spirit este de asemenea spiritual. Materia nu poate avea un atribut imaterial sau neperceptibil, iar spiritul nu poate avea un atribut perceptibil, material. Dintre cele două monisme radicale, cel mai neverosimil este spiritualismul, deşi acesta este, se pare, avantajat de teoria modernă a cunoaşterii (orice obiect este o reprezentare, o percepție, deci o stare de conştiință).

Monismul poate recurge şi la alt procedeu analog reducerii maximului la minim (zero). Este o altă stratagemă de a desființa dualismul menținîndu-1 însă : materia este un minim de spirit sau spiritul este un minim de materie. Acesta este procedeul matematic a lui Leibniz, procedeu care a dat calculul infinitezimal : mişcarea este un minim de

repaus, iar repausul un minim de mişcare. Subterfugiile matematice au o valoare de calcul în domeniul suprarealului, dar în domeniul realului ele nu pot constitui o doctrină nouă şi nu suprimă dualismul, ci îl conservă ipocrit.

Scurta noastră expunere a principalelor tipuri de a înfrunta prin reducere dualitatea ne-a dovedit că dualitatea poate fi mascată sau redusă verbal, dar nu poate fi suprimată. Dualitatea susține în ascuns şi monismul. Poate că încercările moniste sînt metamorfoze ale dualismului. Ce tip explicativ reprezintă dualitatea recesivă ? în primul rînd, ea reprezintă dualismul : individualul nu se reduce la general, nici generalul la individual, ci ei *coexistă* necesar, şi tot aşa la celelalte dualități. Mai departe, tipul nostru de explicație recunoaşte că dualitatea poate fi temperată dacă recurge la un procedeu care nu a fost aplicat pînă acum principial şi general. Unul din termeni este dominant, fundamental, primordial, celălalt este recesiv, secundar, fără să fie derivat din primul şi fără să fie devalorizat din cauza poziției secundare. De asemenea, am concedat că raportul recesiv poate varia, adică există posibilități de accentuare, de creştere a termenului recesiv şi de scădere a termenului dominant fără ca vreunul să devină un zero. Răsturnarea raportului recesiv este destul de uşoară pe plan abstract, pe planul gîndirii, dar este de o supremă dificultate, este o revoluționare apocaliptică pe planul concret al realității. Dar şi în cazul din urmă, variația termenilor nu se produce magic, spontan, „de la sine", ci sub influența cauzalității, a acțiunii neîncetate, care este nota caracteristică a realului.

II
ASPECTE SPECIALE

Trebuie să avem curaj Teetet.
Oricît de puțin, să mergem înainte.
(Platon, *Sofistul,* 261 a).

Am cunoscut aspectul fundamental, general al recesivității. Tot atît de însemnată este ilustrarea, aplicarea, specificarea principiului sau structurii recesive. Lăsăm să se perinde principalele dualisme recesive.

1. DEOSEBIRE-ASEMANARE (IDENTITATE)

Dualismul fundamental, opoziția recesivă primordială este *deosebirea* sau diversitatea-aseraănarea (identitatea). Tot ce există conține deosebiri şi asemănări (identități) ; dominantă este deosebirea, recesivă este identitatea. Deosebirea ca atare nu ridică dificultăți şi nu cauzează nedumeriri, într-atît de uşor conştiința neprevenită este dispusă de a-i recunoaşte precăderea. Orice este deosebit față de alte lucruri, deosebite şi ele, ca şi față de identic. Identicul apare identic în opoziție cu deosebirea. Deosebirea nu cunoaşte grade ; din acest punct de vedere se poate spune cu Hegel că orice deosebire, fiind ireductibilă, constituie o opoziție, o aşa numită contradicție. Dacă totuşi se vorbeşte de grade ale deosebirii, explicația stă în prezența asemănării (identității) ca factor opus recesiv. Două lucruri sînt mai deosebite, cînd au mai puține asemănări. S-a făcut din deosebire-identitate categorii ale „gîndirii comparative" sau „reflexive" (Ed. von Hartmann, W. Windelband). Expresia de gîndire comparativă este inofensivă, dacă nu uităm că nu comparația provoacă deosebirile şi identitățile, ci invers, fiindcă existența deosebirilor premerge constatării lor comparative sau reflexive. Altminteri, deosebirea nu comportă comparație şi nu are nevoie de ea pentru ca să existe. Deosebirea este o situație unică, ireductibilă.

Discuția reclamă, în pofida aşteptărilor, termenul recesiv : asemănarea (identitatea). Identicul nu este de sine înțeles, nu are evidența rațională ce i se atribuie demult. Gînditorul danez H. Hoffding propune ca antiteză a deosebirii asemănarea. „Identitatea este un grad sau o specie de asemănare. Gîndirea se înalță pînă la identitate printr-o serie de grade de asemănare" (Hoffding, *La pensie humaine,* 1911, p. 179). Argumentul acestui gînditor constă în prezentarea ca indefinibilă şi fundamentală nu a identității, ci a asemănării. „La urma urmelor, nu

se poate defini ce este asemănarea" (ib., p. 179). In realitate, asemănarea este un dat confuz şi ca atare ea nu poate figura printre „categoriile" fundamentale, afară numai dacă ea nu reprezintă identitatea. Asemănarea presupune prezenţa deosebirilor şi o neprecizare a rolului ce revine termenului opus, o lăsare a lui în umbră. Care este termenul opus deosebirii ? In general, polul opus al deosebirii este declarată egalitatea sau egalul. Acesta este convingerea lui Ed. von Hartmann *(Kategorienlehre,* ed. a Il-a, p. 197), a lui W. Windelband *(System der Kategorien,* p. 51), a logicianului austriac Alois Hofler *(Logik,* ed. a Il-a, 1922, p. 254 şi urm.). Egalitatea ar fi deci limita deosebirii, iar gradul suprem de egalitate este identitatea (Ed. von Hartmann). Datele care se deosebesc într-un singur punct sînt egale. Această stare de lucruri este obişnuită în domeniul cantităţii, al matematicii, în „ecuaţiile" 1 = 1 sau 1 + 1 = 2, semnul = simbolizează egalitatea. Egalitatea este raportul dintre termeni echivalenţi care se pot substitui unii altora sau, în geometrie, se pot suprapune. Cuvîntul de egalitate a găsit în viaţa socială o magică rezonanţă. Dar întrebuinţarea acestui cuvînt arată că doi oameni sînt egali, cînd se deosebesc, fireşte, sub raport social, cel puţin într-un punct. De aceea „completă egalitate" este o contradicţie. în afara domeniului cantităţii, egalitatea are grade, de aceea s-a vorbit de egalitate socială formală (juridică) şi egalitate reală (economică). Se recunoaşte inegalitatea de merite, de calităţi. Tendinţa este transformarea inegalităţilor ce par constitutive, oarecum înnăscute, în inegalităţi produse de împrejurările întâmplătoare în care s-au dezvoltat indivizii.

Aşadar, egalitatea nu este polul opus deosebirii, fiindcă ea include în constituţia ei deosebirea. Nu egalitatea este termenul recesiv, ci *identitatea.* Ne-am folosit la început de cuvîntul asemănare, fiindcă limbajul 1-a consacrat ca opus deosebirii. Evitarea termenului de identitate îşi are explicaţia. Este un termen ce ne stînjeneşte, ne încurcă, tocmai fiindcă se opune deosebirii. Identicul nu cunoaşte în sine nici o deosebire. Expresiile curente de „identitate parţială" sau de „identitate a două lucruri în ceva" sînt eronate. Identitatea nu este nici totală, nici parţială, ci este pur şi simplu numai identitate fără calificare, fiindcă ea exclude orice deosebire, orice diversitate. Tot aşa două lucruri nu sînt identice în ceva, ci numai egale, tocmai fiindcă sînt *două,* fiindcă deci cuprind cel puţin o deosebire. în schimb, cele două lucruri sînt" egale, fiindcă există în ele ceva identic. Identicul este totdeauna unul. Aceasta este singura scuză a expresiei tautologice : „identic cu sine însuşi", ceea ce este o „autodublare", o absurditate. Cum spunea filozoful naturalist presocratic din secolul V înaintea erei noastre, Diogene din Apolonia : „nici un lucru, din cele care se schimbă, nu poate deveni întru totul asemenea cu altul, fără ca ele să nu devină unul şi acelaşi lucru" (Diels-Kranz, *Vorsokratiker,* voi. II, ed. a V-a, frag. 5, p. 62). Identitatea exclude deosebirea, pe cînd egalitatea o cere.

Cînd vorbim de identitate, noi recurgem la o relaţie, iar relaţia presupune doi termeni. De unde provin cei *doi* termeni, dacă identitatea este una ? Desigur, numai din ce este dat *împreună* cu identicul, oarecum *alături* de el, nu însă *în* el. Dacă ar dispărea nota ce însoţeşte orice identic, ar dispărea iluzia că există *două* lucruri identice şi s-ar ajunge la justa constatare a „ceva identic în doi". Este dar o eroare

de a atribui nota deosebitoare care creează iluzia a „doi identici" ca aparţinînd termenului identic. Cum a relevat J. Rehmke, nota deosebitoare este *împreună* cu identicul, nu-i aparţine şi ca atare nu-l diversifică. Numai indivizii se deosebesc prin ceea ce le aparţine. Notele generale se deosebesc prin ceea ce este împreună cu ele, şi atunci ele nu sînt două, ci una. Dacă verdele acestei frunze este acelaşi cu verdele frunzei alăturate, temeiul deosebirii nu stă în culoarea de verde, ci în împrejurările în care este dat unul şi acelaşi verde. Pe scurt, tot ce este general (culoare, întindere, om, animal, asemănare, diferenţă etc.) este fiecare un identic — unul în sens propriu. Cum se face că în lume nu există un singur termen general, o singură identitate ? Întrebarea surprinde nu prin naivitatea ei, ci prin spontana manifestare a fascinaţiei pe care o exercită identicul. Faptele ne înfăţişează o pluralitate de generali, de identici, adică mai multe feluri de identici — ceea ce pledează pentru caracterul dominant al deosebirii (diversităţii). Totuşi sînt gînditori ca African Spir şi mai recent Era. Meyerson care afirmă că gîndirea urmăreşte să întroneze o identitate „unică", pentru a stăpîni deplin vîrtejul diversităţii. Din „identificare" în „identificare", gîndirea raţională ajunge la o identificare universală, care — după Meyerson — este spaţiul. Idealul ştiinţei ar fi topirea diversităţii în spaţialitate, cum visa Parmenide. Numai că diversitatea rămîne şi la spaţiu : două puncte spaţiale sînt oarecum identice, fiindcă unul nu este mai altfel decît altul şi totuşi ele sînt *locuri* ireductibile, deosebite, şi ca atare ele servesc să individualizeze lucrurile, corpurile. Cele constatate la spaţiu rămîn valabile şi la timp. Chiar dacă toate celelalte deosebiri s-ar dovedi a fi „identităţi deghizate", după termenul lui Hoffding *(La pensee,* p. 176), acelea ale timpului, acelea ale „istoriei" sînt ireductibile. Ele pun gîndirea în mişcare şi o fac să treacă de la categoriile formale la cele reale, apoi la cele ideale (valori, interese umane). „Nu natura lucrurilor — spune Em. Boutroux — trebuie să fie obiectul suprem al cercetărilor noastre ştiinţifice, ci istoria lor" *(De la contingence des lois de la nature,* p. 145). Gîndirea mai nouă are înclinarea de a exagera importanţa timpului. Nu e permis a face din timp principiul unic al diversităţii. Momentele timpului, oricît ar fi de deosebite unele de altele, sînt generale, deci identice, fiindcă acelaşi moment, aceeaşi clipă îmbrăţişează toate lucrurile din lume. Şi aci diversitatea primează, dar identicul este prezent recesiv.

Pe scurt, tot ce nu este deosebire sau identitate este un amestec al lor, un amestec gradat de componentele lui. Deosebirea cea mai săracă este egalitatea care presupune un factor identic plus o notă deosebitoare ; asemănarea presupune un amestec confuz, în care nu ştim dacă domină identicul, deşi predominarea identicului, în cazul dat, este probabilă. In mijlocul lumii, în cazul cel mai favorabil, ne întîmpină asemănări sau aparenţe de asemănare. De aceea Boutroux se credea în drept să scrie : „natura nu ne oferă niciodată decît asemănări, nu identităţi" *(De la contingence,* p. 37), ca şi cum asemănarea ar fi posibilă fără identităţi. Confundînd identitatea cu „egalitatea absolută", Boutroux spune în altă parte : „mai întîi, omul nu poate constata niciodată o egalitate absolută" *(ib.,* p. 57). Nici o existenţă nu e posibilă fără deose-

bire ca şi fără identitate. Acestea nu sînt niciodată izolate, în stare pură, ci totdeauna împletite intim ca toate dualismele recesive.

Vrem să lichidăm o stăruitoare eroare a filozofiei. Nic. Hartmann, în ciuda obişnuitului său spirit analitic, a fost victima ei. Se crede că timpul este marele duşman al identităţii, că el impune schimbarea şi deci coruperea identităţii. Aşadar, se confundă identitatea cu conservarea, cu persistenţa. Identicul trebuie să fie sustras acţiunii nemiloase a timpului ; el nu se schimbă. Chestiunea, fiind prea însemnată, va fi reluată şi în alt context. Acum ţinem să stabilim un lucru. Dacă tot ce este general e un factor identic, tocmai fiindcă se repetă, nu este greu să înţelegem că factori identici (generali) au apărut sau au dispărut, în adevăr, schimbarea nu este numai modificarea unei existenţe date, ci apariţia şi dispariţia ei. O notă generală (identică) înainte nu era, acum este şi peste un timp, poate foarte îndepărtat, nu va mai fi, fără ca ea însăşi, în acest timp, să fi suferit vreo alteraţie. Generalul aparţine indivizilor şi-i constituie ; dacă dispar aceştia, dispare şi generalul (identicul). Dar aceasta nu înseamnă admiterea „nimicului", o trecere de la nimic la ceva şi de la ceva la nimic ? Fără supoziţia „identicului", adică a conservării sau persistenţei, călcăm principiul oricărei ştiinţe : *ex nihilo nihil.* Avem de observat întîi că dispariţia indivizilor nu este o dispariţie completă — şi conservarea este o problemă la nivelul indivizilor —, căci persistă aşa-numitele „elemente" sau indivizii „simpli". De asemenea, odată cu conservarea „elementelor", se conservă şi notele lor generale. Al doilea, apariţia şi dispariţia unor note generale nu înseamnă apariţia şi dispariţia absolută a acestor note. Ceva persistă la aceste note identice, chiar dacă ele au apărut din nimic şi au dispărut în nimic. Astfel, în evoluţia vieţii au apărut şi dispărut, uneori fără urmă, forme de animale şi plante, dar forma generică de animal şi plantă s-a conservat pînă azi. Poate că vor dispărea şi ele, dar atunci altceva, încă mai general, mai elementar, se va conserva. Este de ajuns să constatăm că unele identităţi dispar sau apar, chiar dacă altele persistă, pentru a înlătura confuzia obişnuită dintre identitate şi persistenţă, imutabilitate. Identitatea nu este nici contra timpului, nici pentru el. Ea n-are nici o semnificaţie la nivelul timpului.

După aceste precizări de înţelesuri, rămîne să justificăm mai strîns recesivitatea identităţii. Ne-am împotrivit de la început oricărei reduceri al unui termen al dualismului la altul. Nu afirmăm că identitatea este cazul limită al deosebirii, fiindcă ar fi valabilă şi inversa : deosebirea este cazul limită al identităţii (asemănării), fiindcă lucrurile cele mai deosebite sînt identice prin faptul că sînt deosebite. Ne mulţumim să constatăm că cine posedă deosebiri se aşteaptă la prezenţa identităţii. Este o fericire că domină deosebirea, identitatea adoarme cercetarea, deosebirea pune în mişcare conştiinţa şi universul. Einstein repeta : „noi înregistrăm numai variaţii". Gîndirea are ca principiu diferenţa, calitatea, timpul. Identităţile sînt descoperiri de mai tîrziu. Trebuie combătută şi aci iluzia că prin gîndire „reducem" deosebirile la identic, ca şi cum deosebirea care a dat impuls gîndirii, după ce şi-a făcut datoria, poate să dispară. Deosebirile iniţiale rămîn mai departe, aceasta pentru motivul că identităţile au fost descoperite prin deosebiri şi trăiesc prin ele. Fără deosebiri, ar exista numai o Identitate, care este moartea uni-

versului şi a ştiinţei. In adevăr, deosebirile marchează identităţi (asemănări), căci însăşi existenţa identităţilor pledează pentru deosebiri. Deoarece nu există un singur termen identic, deosebirea îşi ia totdeauna revanşa. Este o iluzie că filozofia respectă identitatea pentru descoperirea căreia s-a trudit atîta. De abia a fost găsită şi formulată o identitate şi spiritul se îndreaptă spre noi deosebiri. „în acest sens se poate spune că nimic nu se reproduce identic cu sine" (W. James, *Introduction* o Za *philosophie,* p. 180), ceea ce nu înseamnă că identicul mereu se schimbă, ci numai că identicul are alături de sine o deosebire, o diferenţă, o diversitate, faţă de care el se afirmă ca identic.

„Principiul identităţii", pretext de abuz filozofic şi logic, nu are nimic paradoxal, deşi este proclamat ca „legea fundamentală a gîndirii" şi este în genere simbolizat prin doi termeni „A este A" sau, şi mai rău, A = A. S-a găsit scăparea în considerarea lui ca „sintetic" : „A este totuşi A, chiar cînd este non A", deci al doilea A nu este tot A, ci un non-A. Adevărul este că A rămîne A numai dacă el este dat împreună cu note deosebite, care nu-1 diferenţiază pe el însuşi, ci îl situează recesiv alături de o deosebire. Substituirea logică a unui termen prin altul, condiţie elementară a raţionamentului, este posibilă pe temeiul identităţii, dacă identicul se asociază cu termeni deosebiţi. Fără diferenţe, identitatea este o vorbă goală care exclude însăşi tautologia sau repetiţia. „Doi" A repetaţi sînt acelaşi A în două circumstanţe deosebite. „Doi" este valabil pentru circumstanţe, nu pentru *A,* pentru identic. „Paradoxul" identicului este recesivitatea lui, subordonarea lui faţă de diferenţă. în ce priveşte egalitatea, ea se întîlneşte numai la cantitate, cum a notat Aristotel *(Categoriile,* cap. VI, 6 a, 30 şi urm.), fiindcă la cantitate nota distinctivă unică nu este despărţită de factorul identic, pe cînd la celelalte categorii nu se poate vorbi decît de asemănare şi neasemănare, adică de un amestec indistinct de deosebiri şi identităţi.

Să precizăm raportul dintre termenii de identic, egal şi asemănător. *Identicul* este unul şi acelaşi, cum ştia şi Platon. Deci nu există „doi" identici, ci două lucruri identice în *ceva;* dacă vorbim totuşi de doi, explicaţia o găsim în împrejurarea că unul şi acelaşi s-a asociat cu o notă deosebitoare. Egalul este de asemenea identicul asociat cu o *singură* notă deosebitoare, de exemplu locul; vorbim totuşi, de egal, fiindcă acest identic poate fi măsurat sau numărat. Aristotel a recunoscut ca al treilea caracter al cantităţii (după noi, caracter fundamental) capacitatea de a fi egal sau inegal, adică de a fi măsurat sau numărat *(Categorii,* cap. VI, 6 a). Egalitate şi inegalitate se întîlneşte (le întîlnim) numai la cantităţi, fiindcă ele pot fi măsurate. „Albul" acestei porţiuni de zăpadă şi „albul" porţiunii vecine de zăpadă sînt identici, însă nu sînt egali, fiindcă cele două calităţi cunosc numai măsura indirectă a spaţiului (a cantităţii) ce ocupă, nu a culorii însăşi. „Asemănarea" şi „neasemănarea" se aplică la amestecul indistinct de deosebiri şi identităţi, dar termenul de asemănare este întrebuinţat şi la lucruri cu proprietăţi identice, de exemplu cele două porţiuni de zăpadă se aseamănă. Este un fel de a vorbi ce nu angajează prea mult gîndirea însăşi.

Drept încheiere, ca o pregătire a aspectelor speciale, vom aborda o problemă, în sine importantă, dar aci cu o semnificaţie redusă. Vom expune în cele ce urmează dualisme recesive, perechi de noţiuni prime.

Legătură intimă există între termenii fiecărui dualism. Dar există oare o asemenea conexiune între diferitele dualisme ? Principial, toate dualismele sînt legate direct sau indirect, nici unul nu se izolează, nu se absolutizează. Dar legătura între dualisme nu este de aşa natură, încît să ni se impună obligaţia de a deduce dintr-un dualism toate celelalte perechi. Se prea poate ca un dualism să aibă o valabilitate universală faţă de celelalte, însă acest rang se legitimează prin însuşirile lui logice, aşa-zise formale, care nu sînt obligatorii pentru conţinutul celorlalte. Sînt şi alte posibilităţi. Un termen al unui dualism este înrudit, uneori chiar foarte înrudit, cu termenul altui dualism, de exemplu „identicul" are afinităţi cu „generalul", „infinitul" cu „eternul" şi „absolutul".

De asemenea, un dualism apare ca o specificaţie a altuia, de exemplu „viaţă-moarte" şi „animal-om". Toate acestea sînt interferenţe parţiale, locale, care justifică utilizarea unei noţiuni prime pentru elucidarea altora, dar nu căutarea sistematică a legăturilor pe o linie sau încrucişate. Termenii dominanţi şi termenii recesivi nu sînt atît de solidari, încît să constituie două blocuri, fiecare omogen în sine. Cel mult putem conchide pe linia neîntrecutului Aristotel că există totuşi un termen absolut fundamental : Individul. Toţi ceilalţi termeni se raportează lâ individual ca la substratul sau subiectul lor. Prin aceasta, concepţia noastră nu naufragiază în individualism sau nominalism. Individul singur, rupt de celelalte noţiuni prime, nu este decît un loc gol, o aşteptare, o invitaţie fără răspuns, o veleitate.

Adevărul este că individualul este şi rămîne dominant, iar celelalte noţiuni sînt recesive, cu toată însemnătatea lor pentru constituirea deplină a individualului.

Dacă ni s-ar cere să rezumăm într-o frază ideea fundamentală a lucrării noastre, vom spune următoarele : esenţial pentru cercetarea filozofică este să ştim precis ce înseamnă raportul de contradicţie. Este o sarcină grea. De aceea se vorbeşte adeseori de contradicţie, cuvînt cu implicaţii agresive şi cu puternice rezonanţe afective, dar se ocoleşte cu prudenţă examenul principial al contradicţiei.

2. MULTIPLU-UNU

Solidar cu dualismul precedent este dualismul recesiv *multiplu* (pluralitate)-itnu. (unitate) care după unii gînditori vechi sau contemporani este dilema supremă a filozofiei. Importanţa ei este întărită de persistenţa ei de-a lungul veacurilor, dar este compromisă de echivocuri. în istoria gîndirii occidentale, multiplu şi unul au apărut nu numai despărţiţi, chiar opuşi, dar şi derivabili unul din altul, ceea ce nu se acordă cu absoluta lor deosebire. Heraclit proclama : „din toate unul şi din nou toate" (Diels — Kranz, *Vorsdkratiker,* voi. I, ed. a V-a, frag. 10), iar Empedocle intonează : „îţi aduc la cunoştinţă un îndoit adevăr : aci, unul se naşte din multiplu ca singură existenţă, aci, iarăşi, prin separare, multiplul iese din unul" *(ib.,* frag. 17). S-ar crede că în aceste filozofeme străvechi multiplul şi unul, deşi despărţiţi, au aceeaşi valoare ; în

realitate, se acordă primatul unului, potrivit prejudecăţii că lumea este una. Îndeosebi Parmenide consacră caracterul primordial al „Unului şi Totului" şi face din această formulă tautologică marea obsesie a filozofiei. Am vorbit la Parmenide de primatul unului, deşi el pare că suprimă ca iluzie multiplul. Fragmentele păstrate din opera lui Parmenide vorbesc de a doua cale, aceea a „opiniei muritorilor", a „aparenţei", în care multiplul este restabilit sub o formă degradată. E vechea poveste filozofică : se dă cu stingă ceea ce se ia cu dreapta. Platon, în dialogul din epoca bătrîneţii, *Parmenide,* ilustrează ravagiile săvîrşite de dualismul „Unu-Multiplu", cercetînd pe rînd cele două ipoteze şi consecinţele lor : există Unul, nu există Unul, fără a ajunge la o concluzie. Cînd citeşti acest dialog, nu poţi scăpa de impresia că dualismul multiplu-unu a fost inventat pentru a întreţine o plicticoasă jonglerie logică. In expunerea noastră am aşezat înainte cînd unul, cînd multiplul. Explicaţia e simplă. Tradiţia nu numai că a despărţit multiplul şi unul, ci a proclamat întîietatea unului, i-a acordat titlu de realitate „superioară", de ordine, faţă de multiplul degradat pînă la haos şi iluzie. Avem dar de înfruntat o înrădăcinată prejudecată. Datele justifică nu numai solidaritatea de nedespărţit a multiplului şi unului, dar mai ales caracterul dominant al multiplului. Două mari fapte fundează recesivitatea unului şi dominanţa multiplului : a) veşnica rîvnă după unul, permanenta nostalgie a unităţii — nimeni nu caută neîncetat unul, dacă el este dominant ; b) multiplul nu poate fi niciodată „unit" complet, ci rămîne rebel reducerii la unu. Se vorbeşte de stăpânirea sau dominarea multiplului de către unul. Limbajul acesta pare că sprijină dominarea unului ; în realitate el dovedeşte contrarul, puterea de rezistenţă a multiplului, dominarea lui. Cel mult avem aci documentarea constatării că factorul recesiv poate avea o *valoare* superioară.

începem cu o clarificare terminologică. Caracterul dominant al unului e fundamentul „monismului". Cuvîntul însuşi este relativ nou (secolul al XVIII-lea), dar doctrina este foarte veche. Filozofia occidentală, la greci, începe cu monismul şi nu va înceta de a urmări ca un ideal suprem Unitatea. Cunoaşterea mai adîncită a primilor naturalişti greci ne-a făcut mai prudenţi în aplicarea etichetelor terminologice. Monismul lor trădează o teamă de multiplu, de pluralitate exprimată sub forma de dispariţie şi moarte, de devenire în genere. în adîncul gîndirii presocraticilor stă ascuns ca un resort şi ca o obsesie a ei spectacolul uimitor al multiplului. Factorul cel mai izbitor, multiplul, nu este subliniat, ci este reprimat, aparent ignorat ; în schimb, factorul „invizibil", mai mult dorit decît avut, acel Unu, Armonia, trece pe primul plan al reflexiei. Aceeaşi este situaţia şi în gîndirea cosmologică indiană. Pluralitatea lucrurilor stă pe primul plan al obsesiei şi se caută salvarea în unul şi totul şi chiar în derivarea sau emanarea multiplului din unul. La indieni, emanaţia nu cunoaşte, ca în neoplatonismul occidental, o serie de trepte cu valori mereu degradate, de la Unul inefabil la multiplul material evanescent. Pentru cosmologia indiană toate treptele au aceeaşi valoare, nu există nici o deosebire de la superior la inferior între spirit şi materie. Principiul, factorul prim nu este Divinul. Cosmologia indiană rămîne ateistă, chiar cînd vorbeşte de divinitate (Betty Heimann, *Zur Struktur des indischen Denkens,* Kantstudien, voi. 30, 1925, p. 6 şi urm.)

Ce este acest „unu" sau această „unitate" ? Clasificarea academică a sistemelor ne-a obişnuit să deosebim aspectul numeric (cantitativ) de aspectul calitativ (felul unităţii). Este o mare diferenţă a spune că numeric existenţa este una singură şi a spune că sub raport calitativ ea are o singură calitate (pur materială sau pur spirituală, în fine o a treia ascunsă înapoia celorlalte două) sau două calităţi separate (şi corp şi spirit). Notăm că sub raport numeric doctrinele au afirmat sau o singură existenţă masivă sau mai multe, nu însă numai două, deci sub raport numeric filozofia cunoaşte de o parte unul, de alta multiplul. Pentru a denumi cea dintîi doctrină, s-au propus termenii mai potriviţi de „henism" (hen=unul), cum vrea Windelband, sau de „singularism", cum ţine Osw. Kiilpe. Sub raportul calităţii, pînă acum, n-a afirmat o pluralitate (infinită) de „atribute" sau calităţi decît numai Spinoza, dar şi el s-a grăbit să aducă o importantă restricţie : din infinitele atribute numai două ne sînt cunoscute : corpul şi spiritul. De aceea doctrinele cele mai răspîndite sînt dualismul, care reprezintă latura calitativă, şi monismul, care este echivoc, fiindcă implică şi aspectul numeric, dar care reprezintă tot calitatea : reducerea celor două calităţi la una din ele sau la o a treia superioară celorlalte două, de acum depotenţate la treapta de atribute, moduri, expresii, laturi etc, pe scurt „identificate" în adevărata realitate. Pe scurt, dualism şi monism sînt valabile numai pentru aspectul calitativ al lumii, deşi monismul are şi un sens mai general. Nu trecem cu vederea că şi dualismul are un sens generic, dar acesta nu se referă la o doctrină filozofică, ci la o structură logică. Important este ca sensul întrebuinţat să rezulte clar din context. Confuzia este obişnuită la cei vechi, cum se constată într-un celebru pasaj al lui Isocrate, pasaj în care se vorbeşte de numărul existentelor, dar se subînţelege numărul calităţilor fundamentale : „pentru un gînditor (Anaxagoras) există o infinitate, pentru Empedocle, patru; {...] pentru Ion, numai trei; pentru Alcmeon, numai două; pentru Parmenide şi Melissos, una ; pentfu Gorgias, nici una". Este aci un joc filozofic, care nu duce la nici un rezultat şi satisface pe iubitorii de abstracţii cvintesenţiate.

Reluînd examenul antitezei recesive, nu va fi greu să dovedim că predominarea unului faţă de multiplu este de inspiraţie aritmetică. Nu numai că unul aritmetic, „unitatea" (1) este altceva decît multiplul sau „mai mulţi", dar pare evident că ea precede multiplul : întîi a fost unul (1) şi apoi prin adiţiune urmează „mai mulţi" (1 + 1 + 1 etc). Şi în această accepţie pur numerică, unul presupune multiplul, adică este posibil numai prin adiţionare. Orice unitate presupune o altă unitate care îi este egală şi cu care poate fi adunată. *Unitatea este multiplicabilul* şi are sens numai ca o condiţie a multiplului. Dealtminteri unitatea numerică (1) este un factor identic sau general şi ca atare poate fi dat de mai multe ori. Eroarea care explică echivocul filozofic stă în opinia că în numere are loc o adunare de mai mulţi unul (1). Numărul 1, fiind un identic, nu se multiplică el însuşi, ci se multiplică cu elementul deosebitor cu care 1 se află împreună chiar dacă deosebirea este spaţială (scrisă) sau temporală (vorbită). Nu există mai mulţi unu (1), ci un singur unu, dat de mai multe ori. Nu numărăm însăşi unitatea (1), ci lucrurile particulare, fără de care nu există numărătoare (Johannes Rehmke, *Anmerkungen zur Grundwissenschaft,* 1913, pe 51 şi urm.).

Deci multiplicitatea lui 1 rezidă în posibilitatea lui de a se repeta, nu prin el însuşi, căci el este unu, ci datorită multiplului, diversităţii care îl încadrează. Fără diversitate, nu putem avea unul (1), ca general identic, dar multiplicabil.

Se face uneori distincţia dintre „unu" şi „unitate". In adevăr, „unul" pare a fi ceva simplu, adică fără „părţi", pe cînd „unitatea" presupune multiplul, este legată de el aşa de strîns încît „multiplul în unitate" este un pleonasm. Distincţia nu este valabilă. Nici „unul" nu este dat fără un multiplu, dar acest multiplu, chiar dacă nu este interior, există totuşi în afară, ca o raportare necesară a „unului", aşa cum 1 care este identic se multiplică datorită circumstanţelor diferite. Exact, în diferenţierea de mai sus, este faptul că putem privi un dat ca fiind „unul", de exemplu în expresiile „un" om, „o" casă, fără a ne interesa de părţile lui, sau de posibilitatea de a-l fracţiona. Dar aceasta este d abstracţie, o izolare provizorie, care lasă deschisă raportarea la un multiplu chiar interior prin fracţionare. Chestiunea aceasta ne va preocupa mai pe larg la opoziţia „compus-simplu", unde vom vedea că simplul presupune cu necesitate compusul, şi că deci *el* este recesiv, ca şi unul, nu compusul.

După modelul aritmeticii, speculaţia neoplatonică vorbeşte de „Unu" existent în sine, înainte de orice, din care „emană", din iubire, multiplul şi la care se întoarce, prin iubire, multiplul pentru a se şterge ca atare. După cum s-a văzut prin citatele referitoare la Heraclit şi Empedocle, „Unul" nu este posibil fără multiplu şi se justifică numai prin multiplu, în Unu preexistă multiplul inform, indistinct, gata de a se actualiza. Altminteri n-ar exista nici un motiv ca Unul să se multiplice, să.se reverse într-o infinitate de lucruri individuale. Dacă Unul s-ar fractura singur în doi sau mai mulţi, trebuie să admitem cu Hegel că în Unul pulsează negaţia, care este expresia logic-gramaticală a „altuia", a multiplului, a opoziţiei, deci a pluralităţii dominante.

Rezultă că Unul nu poate fi gîndit fără multiplu, ci,numai în şi prin multiplu. Unul este recesiv, fiindcă din multiplu pur există ieşire spre unul, dar din unul pur nu se ajunge la multiplu decît printr-un salt arbitrar. Se crede însă că multiplul poate exista fără unul. Principial nu este exclus, deşi un pluralism absolut ridică mari dificultăţi în calea înţelegerii. In realitate, orice multiplu este un *anumit* multiplu, este *acest* multiplu, ceea ce presupune *unul* în rolul recesiv. De o „reducere" a multiplului la *un* factor identic nici nu trebuie să vorbim, dată fiind energia cu care se impune multiplul. „Lumea în care noi trebuie să gîndim este şi rămîne o multiplicitate şi nu o lume de identităţi în repaus. Şi de aci vine că ea este o lume vie" (Hoffding, *La pensee humaine,* p. 276). „Vor exista totdeauna opoziţii care vor fi determinate de limitele identităţii" *(ib.,* p. 277). De la Kant s-a transmis convingerea că totalitatea este „sinteza" unului şi multiplului. Repetăm că, în afară de unul în multiplu, nu există un al treilea termen — sinteză — adică totalitatea. Totalitatea pune în relief nu unitatea, ci multiplul, dar nu un multiplu pur, ci multiplu în unitate. Totalitatea accentuează dominarea multiplului, nu a unului care tinde spre identificare.

Realitatea este structurată distributiv, nu colectiv ; este alcătuită din indivizi, din lucruri „particulare" care sînt independente, nu din întregufi, din totalităţi sau ansambluri în care domină unitatea atrasă

irezistibil de identic, cum susțin reprezentanții „holismului" *(holon* = = tot) contemporan. în filozofia secolului al XlX-lea şi al XX-lea s-a •delineat apăsat şi agresiv un curent de gîndire care s-a numit *pluralism,* avînd ca reprezentanți de seamă mai ales anglo-saxoni : Hume, Mill, W. James, iar în Franța Ch. Renouvier, G. Seailles etc. S-ar părea că pluralismul, care acordă multiplului rolul ce i se cuvine în realitate şi în cunoştință, nu tolerează decît multiplul, pluralitatea. Nu este aşa. James respinge concepția, altminteri simpatică lui, a lui Hume : realitatea este pur multiplu, fără conexiune. Conexiunea vine de la imaginația şi deprinderea subiectului, fiindcă relațiile şi legăturile („dacă", „şi", „pe", „cu", „fiindcă" etc.) nu sînt impresii (impresia e singura garanție a realității). A fi real este pentru Hume totuna cu a fi fără relații şi conexiuni. Concepția lui Hume nu este un paradox. Ea este şi concepția lui Kant, cu deosebirea că la el este numai un punct de plecare ce se prelungeşte în sfera relației, legăturii, care este sfera conştiinței, a „unității sintetice". Senzațiile în sine fără ordine primesc ordinea sau unitatea de la rațiune, de la gîndire, nu de la imaginație, care nici la Kant nu dispare. Senzațiile, multiplul este *a posteriori,* este dat ; unul este <*i priori,* este construit de gîndire (W. James, *Introd. ă la philos.,* p. 246). Şi alți partizani ai pluralismului se văd constrînşi, după ce au condamnat unul, să-i recunoască prezența necesară (£. Fiszer, *L'unite et l'intelligibilite,* 1936, p. 237).

Este o eroare credința că unitatea se înțelege de la sine, că ea este uşor de găsit, fiindcă este inițială. Aşa credeau Platon, Plotin, creştinismul, Schelling, Hegel, Schopenhauer etc. Unitatea, asemenea identității, trebuie să fie îndelung căutată, iar găsirea trebuie să fie verificată pentru a alunga bănuiala că a fost imaginată prin mistificarea multiplului. Nu este nimic mai uşor decît a imagina unitatea lumii, a contempla realitatea ca un imens organism. Unitatea, chiar verificată şi autentică, nu e niciodată absolută şi mai ales nu acoperă tot cîmpul multiplului. Gîndirea sfîrşeşte totdeauna de a se ciocni de un multiplu netotalizat. Cu acestea ne solicită problema ce interesează în cel mai înalt grad soarta •cunoaşterii în genere : ceea ce se cheamă „inteligibil" sau „rațional" se reazemă pe *unu* sau pe *multiplu ?* Opinia consacrată s-a pronunțat în favoarea „unului", a „sintezei", a „unității" (cunoaştem echivocul acestei noțiuni). S-a văzut că însuşi „principiul identității", care sprijină această , -concepție, presupune un multiplu dominant, o diversitate mereu împrospătată. Identicul rămîne tributar multiplului, diversului. Pletorica diversitate este atît de tare încît creează iluzia că şi identicul este divers. Omul din X, omul din Y şi omul din Z etc. nu sînt unul şi acelaşi om. Generalul sau conceptualul, modelul identicului, este şi el individualizat, multiplicat. Identicul însuşi nu este multiplu, fiindcă atunci, în loc de „unu" recesiv față de „multiplu" am avea „unu" redus la multiplu. Deci noi respectăm structura unului ca identic, refuzăm de a-1 multiplica sau individualiza, dar îl subordonăm recesiv multiplului, îl legăm de el, tocmai pentru a-i asigura integritatea. Nu gîndim unul identic decît legat de un multiplu. Cu atît mai mult, toate celelalte „legi ale gîndirii", legea excluderii contradicției, legea excluderii terțului, legea determinării, implicînd negația, presupun deosebiri ireductibile, multiplul. Legea determinării, pentru care tot ce este dat este un dat ter-

minat, adică este *aşa şi nu altfel,* cere o multiplicare pînă la plenitudinea individualităţii. Este deci o legendă că inteligibilul nu este posibil fără „unul" şi acelaşi", fără identificare. Multiplul este tot aşa de inteligibil. Judecata presupune necesar diferenţa dintre subiect şi predicat, iar diferenţa face posibilă judecata, îi dă un conţinut, un sens. Dar diferenţa nu susţine judecata decît alături de unul recesiv, de o identitate recesivă. Unul ajută înţelegerea multiplului. In ştiinţă, mai inteligibilă este deosebirea, multiplicitatea, îndeosebi cînd s-a descoperit între termenii deosebiţi un intermediar care micşorează distanţa, discontinuitatea, fără a naufragia în continuitate. Soluţia interponendă, găsirea unor trepte sau forţe de trecere, fie statică, fie evolutivă, este pentru Karl Gross formula explicativă superioară soluţiei radicale, moniste *(Aufbau der Systeme,* 1924, p. 315—316). Cu alte cuvinte, înmulţirea factorilor, o *anumită intensificare* a multiplului asigură prezenţa recesivă, subordonată a unului şi garantează inteligibilul mai bine decît utopica „unificare" prin identificare.

Explicarea, raţionalizarea, căutarea inteligibilului, în loc să suprime multiplul, deosebirea, le extinde, le îmbogăţeşte. Scopul ştiinţei este să înţeleagă individualul — analiza individualului este cheia lumii. Individualul este multiplu, diversitatea, particularitatea. Analiza individualului este necesară fiindcă individualul posedă o infinitate de determinări, de proprietăţi, deci de termeni generali. Individualul, multiplu este un rezervor nesecat de note generale, de identităţi, de momente unitare, el însuşi fiind unu în multiplu. Explicaţia individualului are drept ţintă să descopere în multiplicitate notele comune şi unitare, nu pentru a şterge individualitatea cu multiplul său, ci dimpotrivă pentru a-i dezvălui bogăţia, adică pentru a arăta contextul particular al unului, al identicului. Unul, ca şi identicul, au sens numai în simbioză cu multiplul şi diversul. Iluzia că în gîndire urmărim unul, generalul, abstractul decurge din împrejurarea că multiplul domină, este dat iniţial, este faptul indiscutabil, iar „unul" identic trebuie căutat şi descoperit în sînul multiplului individual. Ca orice obiectiv ce ne impune o muncă, o căutare,, „unul" trece pe primul plan şi pare dominant. Ceea ce este urmărit ca problematic confiscă toată atenţia şi-şi arogă toate meritele. Ştiinţa contemporană este o instanţă în favoarea multiplului, a pluralismului. J. H. Rosnyaine, romancierul filozof, a găsit accente convingătoare în apărarea pluralismului. „Urmează că monismul nu este prielnic decît în aparenţă elaborării cunoştinţelor, fiindcă se strecoară în acestea (sau mai degrabă se păstrează în ele cu totul) elementele pluraliste, în timp ce pluralismul domină în realitate toată activitatea noastră ca şi toate noţiunile noastre *pozitive"* (J. H. Rosnyaine, *Les sciences et le pluralism,* ed. nouvelle, 1930, p. 2). Pluralismul are ca epilog confuzia numai dacă se trece cu vederea caracterul recesiv al „unului", necesitatea de a solidariza recesiv multiplul cu unul.

Comparînd meritele Unului (monismului) şi Multiplului (pluralismului), W. James ancorează în concluziile următoare : meritele Unului sînt două : a) unitatea dăruieşte lumii demnitate, o valoare incomparabilă, o strălucire pe care i-o răpeşte fără cruţare multiplul ireductibil, radical; b) legătura, sinteza tuturor lucrurilor afirmată de monismul ce animă idealismul absolut al lui Bradley — cu care polemizează îndeo-

-sebi James — este adesea apreciată ca necesară raționalității şi inteligibilității lumii. Dimpotrivă, pluralismul este considerat ca' iraționalist şi de aceea monismul pune gîndirea în fața alternativei : sau monism sau iraționalitatea universului (James, *Introd ă la philos,* p. 165—167). Meritele multiplului sînt mai reale şi mai numeroase : a) el se acordă mai bine cu experiența morală, „dramatică" a vieții; b) el este mai ştiințific, fiindcă respectă disjuncțiile din lume şi le socoteşte mai' importante decît legăturile ; c) el nu are nevoie să afirme necontenit pluralitatea care se impune prin facticitatea sa, pe cînd monismul trebuie să combată fără încetare pluralitatea, dictată de fapte pe fiecare treaptă a realității ; d) în sfîrşit, el nu sacrifică lumea sensibilă, naturală, în favoarea unei lumi superioare, de abia presimțită sau numai gîndită ; el nu degradează natura, lumea materială la treaptă de iluzie *(ib.* p. 174). In adevăr, pluralismul, în accepția cea mai neprejudicioasă, nu este iraționalist. El ar fi iraționalist dacă ar argumenta pentru existența unui multiplu radical. O gîndire adecvată faptelor nu are nevoie să pledeze pentru multiplu şi nici să condamne unul, dacă acesta se mulțumeşte cu funcția sa recesivă.

Țh. Gomperz, în voi. III al clasicei sale opere *Gînditorii greci,* vorbind despre formația intelectuală a lui Aristotel, deosebeşte două tipuri de filozofi : „la unul predomină dorința unei cunoaşteri nelimitate, nevoia nesăturată de a înmagazina un bagaj ştiințific mereu nou ; la altul aspirația spre armonia interioară, spre absoluta consecvență a gîndirii. Se înțelege de la sine că nu este aci decît o diferență de grad ; nici unul din cele două elemente nu poate lipsi cu totul unui autor cu eminente lucrări filozofice. Dar deosebirea este totuşi reală" (Gomperz, *Les penseurs de la Grece,* voi. III, 1910, p. 40). în adevăr, deosebirea între cele două tipuri este de grad, dar în alt înțeles decît acela al lui Gomperz. Multiplicitatea cunoştințelor domină la filozof ca şi la omul de ştiință, iar unitatea, coerența este utilă numai în poziția recesivă. Deosebirea între filozof şi omul de ştiință sau între filozofi de o parte şi între oamenii de ştiință de altă parte rezidă în cantitatea şi calitatea multiplului, ca şi în aria de aplicare a unului. Toți doresc să aibă cît mai multe cunoştințe şi cît mai unite ; diferența stă în întinderea domeniului fiecăruia, chiar dacă rămîne un om de ştiință printre oamenii de ştiință.

Tot aşa de nesfîrşit variabilă este cumpănirea, raportul recesiv al multiplului şi unului în diferitele sectoare ale existenței. Nu avem loc pentru o scrutare mai amănunțită şi credem că aşa ceva nici nu interesează aci. Ne mulțumim să facem două scurte comentarii. întîi, cu cît realitatea este mai bogată, mai complexă, cu atît caracterul dominant al multiplului este mai izbitor, iar Unul este mai primejduit, mai recesiv. Dar şi pe treptele mai puțin complicate, unul nu este niciodată sigur că nu va fi depăşit de multiplu în folosul altui unu. Totul este o chestie de timp. Al doilea, există o deosebire apreciabilă între lumea materială şi lumea spirituală. în amîndouă, domină multiplul şi unul secundează, dar în ordinea spirituală, care este — cum vom arăta — recesivă față de ordinea materială, pericolul la care este expus unul face ca acesta să se afirme mai energic față de multiplicitatea gîlgîitoare â acestei realități complexe cu diferite grade de conştiință. în psihismul individual, unitatea conştiinței, care este garantată de „subiect", inter-

zice proceselor sau „părților" psihice de a se rupe de subiect, de unitate, de a duce o existență independentă, contrar realității materiale, unde unitatea precară face loc, după un timp mai lung sau mai scurt, pluralității suverane. Tot aşa se întîmplă şi în relația dintre individ şi societate, relație în care rolul recesiv îl are societatea.

In ce priveşte viața psihică individuală, ea se destramă, în ciuda unității conştiinței aparent solidă, odată cu moartea corpului, se destramă cel puțin sub forma cunoscută de noi, pentru că o altă formă de persistență a subiectului nu cunoaştem decît în credință, poezie, ipoteză speculativă. Tot aşa istoria ne dezvăluie că şi națiunile, culturile pier, cu toată rezistența dîrză, brutală şi sîngeroasă a societății. Rămîn doar indivizii răzleți care se integrează, mai mult constrînşi, în alte unități colective.

Pe scurt, cu toată rîvna de a găsi pretutindeni unitatea, omenirea a sfîrşit prin a fi în cele din urmă dezamăgită, fiindcă şi-a închipuit că unitatea domină existența şi conştiința, în timp ce, în realitate, ea este un factor recesiv, adică este rezultatul unei „lupte" continue cu multiplul, în cadrul căruia dualismul are o semnificație excepțională. „Numărul doi are un caracter privilegiat în univers, fiindcă el exprimă ideea de relație sub forma cea mai nemijlocită, o chemare a altuia prin unul. Şi deoarece altul este încă nedeterminat, se poate spune că dualitatea instituie raportul necesar al finitului cu infinitul sub forma sa cea mai elementară" (Louis Lavelle, *La dialectique du monde sensible,* 1921, p. 163—164).

3. ESENȚA (UNITATE)-RELAȚIE

Ca opoziție legată de precedenta şi pregătitoare a celei următoare (fndividual-general), avem de cercetat din punctul de vedere al recesivității dualismul *esență (unitate)-relație.* Ştim că multiplul şi unul sînt solidari, aşa încît expresiile de „unul în multiplu" sau „multiplu în unitate" sînt un pleonasm. Nu există multiplu dominant fără unu sau unitate recesivă. In experiența noastră, multiplul în unitate nu are o structură unică, fiindcă termenul de unitate are un sens larg (orice fel de legătură, de conexiune) şi un sens restrîns (o anumită legătură). In dualismul ce ne interesează acum, primul termen reliefează sensul restrîns, deoarece relația însăşi este tot o unitate, un mod de conexiune. In sensul restrîns unitatea nu mai este un pleonasm, ci denotă o anumită legătură dominantă. Există în experiență un „multiplu în unitate" şi un „multiplu în relație" ; în consecință putem păstra „unul în multiplu" ca termen ce îmbrățişează cele două ipostaze ale multiplului. Vom numî ..multiplul în unitate" şi „esență" într-un sens precis ce va fi arătat şi atunci opoziția este între *esență* şi *relație.* Cum şi relația semnifică o legătură, este puternică tentația de a identifica unitatea în genere cu relația şi de a proclama relația „categoria originară". Primatul relației este o dogmă a kantismului, ea a fost primită nu numai de neocriticistul francez Ch. Renouvier şi discipolul său, Oct. Hamelin, dar şi de

un gînditor independent, dar modelat de atmosfera kantiană, ca Ed. von Hartmann în a sa *Teorie a categoriilor.*

Dogma caracterului dominant atribuit relației (sau raportului) are originea în echivocul cuvîntului de unitate. Nu este oare relația, legătura prototipul unității ? Dacă unitatea este de două feluri, relația nu mai poate monopoliza unitatea. O analiză mai adîncită răstoarnă starea de lucruri. „Unitatea" este mai îndreptățit revendicată de termenul opus relației, termen care se dovedește a fi, el, termenul dominant. Nu întreținem un joc terminologic, o discuție verbală, ci încercăm să descriem experiența. Fiindcă „unul în multiplu" are două structuri, se ivesc două tentații : să acordăm primatul unei structuri sau alteia. Gîndirea antică este „substanțialistă", fiindcă a optat pentru primul sens al unului sau unității, în care unitatea apare, cum vom vedea, mai izbitoare, sub înfățișarea de „lucru", de „obiecte", de „substanțe", în care proprietățile sînt legate așa de intim, încît „lucrul" poate fi privit „pentru sine", ca independent, ca ceva ce „există și se concepe prin sine", cum definește Spinoza substanța. Gîndirea modernă, care a reabilitat cealaltă structură, s-a afirmat ca „relaționistă" și mai ales ca „relativistă", fără să fi adîncit enigmatica noțiune de relație.

Pentru a hotărî cărui „unu în multiplu" i se cuvine termenul de „unitate", care din cei doi e îndreptățit a monopoliza „unitatea", să apelăm la exemple. Cineva întîlnește într-o societate un om în vîrstă și un tînăr. Fiind surprins de asemănarea dintre ei, exclamă : tînărul trebuie să fie fiul, iar celălalt tatăl. Bănuiala lui este întemeiată : el are în față pe tatăl și pe fiul. Distincția dintre unitate și relație apare acum limpede. Tatăl și fiul sînt unități, fiindcă fiecare este o ființă de sine stătătoare, paternitatea sau filiația sînt relații ce fac din cei doi un „unu în multiplu", ce stabilesc o legătură între ei. Fiecare din cei doi termeni ai relației poate duce o viață izolată, ca o unitate sau .„substanță". Se știe că nimic nu există absolut izolat, însă cei doi se comportă, la prima vedere, ca existențe independente, pe scurt, prezintă structuri deosebite de ceea ce se cheamă relație. Relația este o legătură și cere cel puțin doi termeni. Fiecare ființă corporală este o unitate indisolubilă de proprietăți care pot fi reduse la trei fundamentale : figură, întindere și loc, adică o anumită întindere, cu anumită formă, într-un anumit loc. Nici una din „părțile" sau componentele ființei corporale nu are o existență de sine stătătoare, ci totdeauna în legătură cu celelalte. Nu există o figură sau formă fără întindere și întindere fără loc, ci toate sînt legate și alcătuiesc un individ. Unitatea este de sine stătătoare, tocmai fiindcă ,„momentele" sau proprietățile ei nu sînt de sine stătătoare.

Am denumit unitatea și *esența.* Cuvîntul acesta nu acoperă întreaga sferă a noțiunii de unitate, care cuprinde două note : individualul și generalul, care sînt obiectul capitolului următor. Esența exprimă generalul și chiar un anumit general : generalul identic în mai multe note generale', care toate aparțin unui individ. Orice esență este, în cele din urmă, esența unui individual. în exemplul de mai sus, unitatea reprezintă un individ, o ființă, o existență concretă, în care proprietățile nu pot fi dezlipite, rupte, pentru ca fiecare să ducă o viață proprie, ci ele există numai *unite* în individ atît de strînse, încît individul poate duce o existență a sa, poate a fi luat în considerație fără a ține seama de

bită de ele. Dacă relaţia ar fi separată sau g*3parabilă, nu numai deosebită, ea ar fi un al treilea termen ce leagă, asemenea unei sfori sau chiar a unui lanţ, cei doi termeni. Atunci ar trebui să admitem un al patrulea termen ce leagă relaţia de reiate şi tot aşa mai departe, indefinit.

Există şi o altă consideraţie care ne interzice a *separa o* relaţie de reiatele ei. O relaţie de sine stătătoare suferă o adevărată metamorfoză : ea devine din relaţie o unitate care poate fi considerată în şi pentru ea însăşi, o existenţă concretă, un fel de individ monstruos. Aşa concepea Platon relaţiile, făcînd din ele idei substanţiale, adică independente şi persistente, aşa le concepe, sub influenţa lui Platon, contemporanul nostru Bertrand Russell, fondatorul logisticii[12]. Atîţia alţi filozofi contemporani şi chiar oameni de ştiinţă afirmă că pot dispărea indivizii, dar rămîn relaţiile, raporturile. Realitatea este un ansamblu de raporturi. Enunţul acesta are în sine un umor inconştient. Se suprimă indivizii, dar se păstrează relaţiile independente de indivizi, adică se transformă relaţiile în indivizi, în substanţe, în esenţe, în unităţi. Relaţia se află în alternativa: sau ea există în situaţie recesivă faţă de unitate. (esenţă), sau este transformată în unitate, şi astfel, într-un chip sau altul, unitatea domină.

Nu am vorbit pînă acum de o distincţie, în care reapare recesivitatea relaţiei şi dominarea unităţii. Nu este îngăduit să confundăm *un dat care se află în relaţie* cu relaţia însăşi. O unitate care stă în relaţie cu alta nu este ea însăşi o relaţie, ci un *relativ,* cuvînt care este familiar . gîndirii tradiţionale. Aristotel numeşte relaţia *pros ti,* adică ceea ce este raportat la altul sau relativul. Cercetarea sistematică a relaţiei, pentru întîia oară schiţată de Aristotel, cunoaşte numai relativul, adică nu relaţia însăşi, ci obiectul pus în relaţie. Drept vorbind, • Aristotel nu deosebeşte relaţia de relativ, dar deosebea prioritatea unităţii prin interesul arătat relativelor. Relativul este un dat care, necesar sau întîmplător, este în-relaţie cu altul, el fiind unitate, ceva independent. Fiul care se aseamănă cu tatăl este un *relativ,* o existenţă independentă în relaţie cu alta ; asemănarea dintre tată şi fiu este o relaţie şi ca atare presupune dpi termeni şi nu are nici o subzistenţă în afară sau deasupra termenilor. împrejurarea structurală că relaţia nu există independent de termenii ei ne explică de ce relaţia a fost considerată de idealismul modern, îndeosebi de Kant, drept un produs al gîndirii, ceva adăugat de conştiinţă datelor primite din afară fără nici o legătură între ele, oarecum haotice, multiplu intuitiv pur. După ce am înţeles natura relaţiei, împlîntarea ei în structura obiectelor, realitatea lor nu mai poate fi pusă la îndoială. Relaţia însăşi nu este subiectivă şi nu constituie principalul argument al „relativităţii" cunoştinţei, cum vom considera pe larg în alt capitol. Este fals că lumea există numai prin om ; în realitate omul nu există decît prin lume, prin adaptarea sa la lume sau prin adaptarea lumii la el.

Delimitarea noţiunii de relaţie în opera lui Aristotel, cea dintîi încercare sistematică de a defini relaţia, trădează caracterul straniu, opac al relaţiei. Aristotel încheie cap. 7 al *Categoriilor* dedicat relaţiei : „este foarte greu că ne pronunţăm în mod precis în astfel de chestiuni, fără o cercetare mai adîncită. Oricum, nu este de prisos de a fi arătat nedumeriri cu privire la unele aspecte". In *Metafizica* (cartea XIV, 1088 a,

23 şi urm.) pune în lumină acelaşi aspect enigmatic al relaţiei. „Relaţia, din toate categoriile, are cea mai puţin natură *(physis)* şi substanţă *(ousia)* şi vine după cantitate şi calitate [In *Categorii* este aşezată între cantitate şi calitate.]...[13]. Ceea ce ne arată că relaţia are cea mai puţin substanţă sau existenţă este faptul că numai ea nu este supusă în nici un fel naşterii, morţii, mişcării. In timp ce pentru categoria de cantitate există creştere şi scădere, pentru categoria de calitate, alteraţie, pentru loc translaţie, pentru categoria de substanţă naştere şi moarte absolută, nu întîlnim nimic la relaţie. Dimpotrivă, un termen al relaţiei, fără să fie schimbat, devine cînd mai mare, cînd mai mic sau cînd egal, prin simpla schimbare a celuilalt termen".

Cum s-a mai arătat, în *Categorii,* Aristotel defineşte nu însăşi relaţia, ci termenii puşi în relaţie, relativii, fiindcă ţine să sublinieze că în orice relaţie există doi termeni care depind unul de altul, care sînt comparaţi. Pentru Aristotel, ca şi pentru Platon, este un punct de plecare evident că nimic nu este mare — mic, mult — puţin etc. în sine, ci raportat la altul. De aceea, după ce încearcă o definiţie oarecum populară a relaţiei, încheie cu una mai adîncită. Prima definiţie are ca reazem genetivul grecesc : se cheamă relative acele lucruri care „se spun că sînt altora" **(exspGW** *hvai keysxai).* Astfel,' „mai mare" al altuia (decît altul) nu este o însuşire a altuia, cum pare după expresia genetivului, ci este o însuşire a celui comparat, pe cînd celălalt cu care este comparat apare ca „mai mic". A doua definiţie mai exactă stabileşte o strînsă legătură între cei doi termeni: nu putem spune despre un lucru că este un relativ, că stă în relaţie, dacă nu cunoaştem şi celălalt termen. Relaţia cere doi termeni deopotrivă de determinaţi. Toate proprietăţile relaţiei, pe care le enumără Aristotel, decurg din natura relaţiei de a lega doi termeni. Astfel, relaţia este o corelaţie, iar termenii sînt simultani. Hotărîtoare este constatarea finală a cercetării : nici o substanţă, nici măcar secundă (specii, genuri), nu este o relaţie. Substanţa reprezintă „multiplul în unitate", esenţa, termenul dominant, fără de care nu putem vorbi de relaţie.

Pînă acum factorul dominant a fost numit „unitate", „esenţă" şi chiar „substanţă". Sîntem însă îndreptăţiţi să-1 denumim şi „absolut", fiindcă este factorul care nu depinde de altul, dar de care depinde relaţia. Absolutul este fundamentul, substratul sau suportul relaţiei. Nu poate întîrzia o precizare. Absolutul, în sensul luat aci, nu este totuna cu ceea ce este rupt de toate celelalte lucruri, cu ceea ce pluteşte peste restul lucrurilor fără nici o legătură cu ele. Este adevărat că absolutul nu mai este el însuşi raportat la ceva superior, „mai adînc" ; dar, oricum, el nu este cu totul izolat, fiindcă este *„fundamentum relationis",* stîlpul raportării. Intre absolut şi relativ există întrepătrundere : primul susţine pe al doilea ; al doilea este rezemat pe primul. Relaţia presupune cel puţin doi termeni absoluţi sau, altfel exprimat, un absolut în cel puţin doi termeni. Relaţia este legătura între termeni absoluţi. De aceea, în cadrul acestui dualism, factorul dominant este absolutul, iar factorul recesiv este relativul, relaţia.

Există însă de multă vreme şi persistent pînă astăzi un al doilea sens al absolutului. In primul sens, analizat aci, absolutul nu poate fi rupt de relativ, ci el se află în inima relativului, este *imanent* relaţiei.

în cel de al doilea sens, absolutul este *transcendent* relației, este „superior" ei, în sfîrșit este, cum se mai spune banal, un „ideal" de care cunoașterea relativă se apropie asimptotic fără a-l atinge vreodată definitiv. De aceea absolutul, în accepția a doua, absolutul transcendent, nu mai are rolul de factor dominant, ci trece în rolul de factor recesiv, cum se va demonstra în capitolul „relativ-absolut". Nu este răsturnare de roluri a acelorași factori, ci sînt factori deosebiți cu roluri deosebite, în accepția capitolului „relativ-absolut", relativul este dominant și absolutul este recesiv, căci relativul încorporează treptat absolutul, fără a-l îmbrățișa integral. Există dar un progres in relativul angajat spre absolut datorită primului sens care leagă intim cei doi factori : absolutul este suportul relativului. Se înțelege ușor că dualismul „relativ-absolut" ocupă un loc mai îndepărtat în succesiunea logică a dualismelor dialectice — pot adăuga : un loc mai puțin important, căruia discuțiile contemporane i-au acordat o atenție nemeritat de mare. Dualismul prim (esență sau absolut-relație) dă viață și celuilalt (relativ-absolut). „Relativitatea cunoașterii", devenită un loc comun al filozofiei din secolul al XlX-lea, nu spune mai mult decît expresia „progresivitatea cunoașterii".

Expunerea dualismului „esență-relație" se cere întregită de un examen mai aprofundat al condițiilor în care cunoaștem relația fundată pe cele două esențe, pe cei doi termeni absoluți. Considerăm că este cîștigat un punct principal : relațiile sînt tot așa de reale ca și termenii aflați în relație, pentru motivul că relațiile se fundează pe proprietățile sau însușirile, pe scurt, pe esențele lucrurilor individuale aflate în relație. Relațiile nu sînt instituite de subiect, de gîndire, nu sînt adăugate percepțiilor sau senzațiilor izolate, pentru a le „sintetiza", așa cum și astăzi cred mulți. Ajunși aci, ni se impune o precizare, a cărei importanță nu o putem sublinia de ajuns. Nu posedăm o „senzație", o percepție distinctă a relației în afară de percepția termenilor care se află în relație, adică în afara însușirilor esențiale proprii reiatelor. Relația, deși *deosebită* de reiate, nu este *separată* de ele ca un al treilea termen care s-ar găsi „între" reiate sau „deasupra lor". De aceea relația nu are nevoie să fie exprimată într-o percepție distinctă de percepția însușirilor esențiale, căci este numai coperceputä în termenii esențiali, absoluți. Această hotărîtoare structură a relației de a nu fi obiect de percepție de sine stătătoare a produs iluzia că relațiile nu sînt percepute, ci sînt *gîndite* ca rezultat al unei „activități interne" de *comparare.* Experiența ne documentează că nu relația este condiționată de actul comparării — cel puțin de obicei — ci dimpotrivă compararea este provocată de perceperea vagă a unei relații care se vrea adîncită.

De o însemnătate majoră este constatarea că relația nu este cunoscută printr-o percepție independentă de percepția însușirilor esențiale, substanțiale sau absolute, care fundamentează relația. Unele din marile aporii care au măcinat filozofia occidentală se explică îndată ce am admis această situație, care nu mai are nimic paradoxal, după ce analiza ne-a învederat că numai proprietățile substanțiale sînt percepute și că relațiile sînt implicate în aceste percepții, sînt copercepute. Relațiile, prin

structura lor, se dispensează de a fi percepute separat, fiindcă percepute separat sînt numai substanțele individuale cu proprietățile lor esențiale. Altminteri, relațiile percepute separat ar deveni nişte indivizi *sui-generis,* nişte „substanțe" suprapuse substanțelor veritabile.

îndeosebi două mari probleme filozofice pot valorifica prețioasele consecințe ce rezultă din structura noțiunii de relație : una cosmologică, problema raportului cauzal, iar cealaltă, problema cunoaşterii ca raport specific între subiect (conştiința cunoscătoare) şi obiectul de cunoscut. D. Hume are reputația istorică de a fi zdruncinat încrederea în obiectivitatea raportului cauzal, sprijinindu-se pe afirmația că noi nu primim o „impresie" (percepție) a raportului cauzal. în consecință, singurul fundament psihologic al raportului cauzal este „imaginația" care „asociază" ideile ce se succed şi consolidează asocierea prin repetiție, prin obişnuință. Kant, acceptînd premisa lui Hume că noi nu avem o „impresie" a cauzalității, ci numai o „imaginare" a ei, pentru a evita concluzia sceptic probabilistă a lui Hume, atribuie cauzalitatea gîndirii pure, *a priori,* transcendentale şi astfel cauzalitatea devine o categorie, o sinteză *a priori* a intelectului pur, deci o cunoaştere necesară şi universală, aplicabilă însă, ca formă pură, în lumea perceptivă, „sensibilă". Cauzalitatea, ca simplă formă *a priori,* subiectivă, este „obiectivă" numai în cadrul fenomenelor, are dar o realitate empirică, dar o idealitate transcendentală, pe scurt, ea este un produs sintetic al spontaneității gîndirii, nu oglinda „lucrului în sine".

Kant pare că depăşeşte pe Hume, numai fiindcă se instalează pe planul transcendental, care nu poate fi derivat din experiență, pentru motivul că transcendentalul condiționează şi constituie experiența. Hume nu cunoaşte decît planul experienței lipsită de necesitate a conştiinței individuale. Kant crede că a descoperit planul transcendental al rațiunii pure, capacitate spontană de unificare sintetică, *a priori,* adică necesară şi universală. Kant dublează conştiința individuală cu o „conştiință generică", universală, pe care el o postulează, dar nu o poate justifica.

Această complicație filozofică, generatoare de discuții neconcludente şi de construcții speculative iluzioniste, ar fi fost evitată dacă s-ar fi ținut seama că relația cea mai empirică nu poate fi obiect de percepție •*separată,* fiindcă ea este implicată în percepția obiectelor care stau în raport cauzal. Astfel, pentru a lua un exemplu banal, raportul cauzal dintre două bile care se ciocnesc stă în natura celor două obiecte care se mişcă. Nu este nevoie să percepem „raportul cauzal" ca ceva care *se deosebeşte* de cauză şi efect, ca o realitate independentă de cele două obiecte ce acționează unul asupra celuilalt, oarecum ca o forță ce trece de la cauză la efect şi astfel, cel puțin o clipă, este „între" ele şi chiar „deasupra" lor.

Abordînd acum problema epistemologică fundamentală : în ce constă cunoaşterea ?, luăm ca punct de plecare răspunsul cel mai răspîndit la acea problemă ; cunoaşterea este *relația* dintre subiect şi obiect. Este evident că, pentru a cunoaşte obiectul, acesta trebuie să intre în relație •cu subiectul cunoscător. Relația este însă numai o condiție secundară .a cunoaşterii. Ea nu este esența cunoaşterii, tocmai fiindcă *relația* nu este

ceva independent, un al treilea termen, *pe Ungă* termenii în relaţie. Cunoaşterea este posesia nemijlocită a celor doi termeni în relaţie, a subiectului şi obiectului. Accentul cade şi în relaţia epistemologică pe proprietăţile termenilor în relaţie, nu pe însăşi relaţia. Relaţia are numai rolul de a pune în contact direct subiectul şi obiectul. Dacă punem toată greutatea pe relaţie, cum aceasta nu poate fi dată decît subiectului, este mare pericol de a transpune şi pe celălalt termen al relaţiei, obiectul, îa subiect sub forma de reprezentare, de existenţă în subiect.

Astfel, relaţia, care era ancorată în amîndoi termenii, este monopolizată numai de unul, de subiect, în timp ce, drept vorbind, ea îmbrăţişează şi apropie cei doi termeni, care constituie realitatea sau obiectivitatea în sensul larg al cuvîntului.

Rolul relaţiei în structura lumii este de a fi un mijloc de dezvăluire nemijlocită a proprietăţilor care definesc lucrurile aflate în relaţie, ,nu de a mistifica şi deforma lucrurile — în cazul de faţă —, de a subiectiva realitatea, de a o face „lumea reprezentărilor". Această capitală constatare mă determină să arunc o lumină nouă asupra ideii fundamentale care străbate ca un fir roşu lucrarea noastră *Cunoaştere şi existenţă* (1939). Pentru a justifica posibilitatea conştiinţei de a cunoaşte obiectul străin de ea, „extern", lumea materială, am crezut că este necesar să nu *separ* spaţial conştiinţa şi „lumea externă", adică să sap între ele o prăpastie, aceea a distanţei. Cum ajunge obiectul, dat uneori la mare distanţă, să fie cunoscut ? Chiar dacă am admite că la conştiinţă ajunge o *imagine* a lui, distanţa dintre conştiinţa posesoare a imaginii şi lucrul material împiedică compararea lor. De aceea am ajuns la concluzia că conştiinţa nu poate fi localizată şi ca urmare nu se află la distanţă de lucrurile materiale, care sînt date nemijlocit, îmbogăţite de tot ceea ce subiectul cunoscător — un alt lucru real — constată ca aport propriu lui, aport uneori exagerat. Toată problema cunoaşterii se reduce, dacă noi avem dreptate, la problema stabilirii *criteriilor* pe temeiul cărora deosebim elementele subiective de cele obiective, amîndouă reale şi îmbinate în procesul cunoaşterii.

Constatarea esenţială că relaţia nu există *separat* de fundamentul ei, că ea nu este un al treilea termen „deasupra" celor doi termeni fondatori, justifică deplin contactul nemijlocit dintre subiect şi obiect, chiar dacă conştiinţa ar fi localizată în creier, deci chiar dacă am admite o distanţă între conştiinţa cunoscătoare şi lumea materială cunoscută. Distanţa este relaţia dintre cei doi termeni ; ea este înregistrată în termenii puşi în relaţie odată cu perceperea lor. în ciuda relaţiei prin distanţă, subiectul cunoaşte nemijlocit însuşi obiectul, nu o imagine subiectivă a lui. Totuşi, nu renunţăm la „nelocalizarea" conştiinţei din alt motiv. Conştiinţa nu este ea însăşi un conţinător, un vas gol în care se află percepţii, idei, sentimente etc. Conştiinţa nu este un spaţiu (gol) plin de „conţinuturi" distanţate de ea, deşi localizate în ea. Ea nu este *locul* cunoştinţelor, chiar dacă ea este localizată în creier.

Acestea sînt principalele concluzii filozofice — nu de mică însemnătate — care rezultă din structura relaţiei de a nu putea fi separata de fundamentul ei, adică de însuşirile esenţiale ale lucrurilor.

4. INDIVIDUAL-GENERAL

Dualismele care ne-au reținut atenția pînă acum au caracter pur logic, „abstract". Cel mai însemnat dualism, în care este angajat concretul, este acela dintre *individual* şi *general.* Aceşti doi termeni definesc principala trăsătură structurală a existenței. Experiența cunoaşte ceea ce este avut o singură dată, ceea ce nu se repetă — individualul — şi ceea ce este avut de mai multe ori, ceea ce se repetă, ceea ce are caracter iterativ — generalul. Această structură este inerentă, intrinsecă datelor, obiectelor, şi constituie oarecum minunea lumii : sînt existențe ce se întîlnesc o singură dată în orbita infinită a lucrurilor, existențe care sînt *unice,* oricît s-ar repeta lumile, şi altele care se întîlnesc de mai multe ori, de nenumărate ori, pentru care repetiția este constitutivă, deşi nu este necesar ca repetiția să aibă loc de fapt, dacă există posibilitatea de drept. Ținem să precizăm că generalitatea este intrinsecă unei existențe, chiar dacă ea nu se repetă, ci se întîlneşte numai o dată. Un monstru poate să aibă proprietăți ce nu se mai repetă, deşi proprietățile prin natura lor sînt iterative. Nu mai putem ocoli o principală observație. Tradiția ne-a asigurat două înțelesuri ale individualului : individualul este o *unitate,* este unul şi este *unicitate.* Faptul de a fi unitate nu este caracteristic pentru individual; el înglobează şi generalul (specia şi genul formează o unitate). Nota proprie a individualului este faptul de a fi unic. Istoria gîndirii cunoaşte două modalități ale unicității : numerică (cantitativă) şi calitativă ; prima relevă faptul nerepetării, a doua dă justificarea nerepetării. In trecut, această opoziție a avut o motivație care ne interesează aci în linii sumare. Adepții unicității numerice (cantitative) fundează nerepetarea pe împrejurarea că ea este condiționată de materie, spațiu şi timp, care la un loc „individuiază" : orice porțiune de materie este „aci şi acum" *(hic et nune),* este numeric ireductibilă la alta. Aceasta este poziția lui Toma d'Aquino şi a tomiştilor pînă azi. Adepții unicității calitative explică unicitatea printr-o formă calitativ deosebită de toate celelalte, deci printr-o calitate formală individuală. Aceasta este poziția celuilalt scolastic din secolul al XlII-lea Duns Scotusj şi a scotiştilor care numesc această calitate sau formă diferențiată individual „calitatea de a fi aceasta" *(haecceitas).*

Explicația adevărată a unicității individualului trebuie căutată dincolo de dualismul materie-formă şi mai ales dincolo de noțiunea contradictorie a unei forme sau calități individuale. Forma este totdeauna generală, este o „esență", de aceea o esență individuală este un enunț arbitrar, respins de structura faptelor. Generalul, oricît ar fi de diferențiat, nu devine individual, nu absoarbe unicul pentru a produce o esență unică. Structura existenței nu cunoaşte metamorfoza generalului în individual şi invers, opinie destul de răspîndită în trecut ca şi astăzi. Printr-o mişcare de baghetă magică, existența structurată general este prefăcută în individual, iar individualul prin abstracție este „generalizat". Aristotel ştia prea bine că diferențierea generalului are limite, că există „specii infime", dincolo de care apare individualul ca străin formei (în sine generală), datorită numai materiei. Dar şi el s-a încurcat în jocul speculativ al generalului şi individualului, cînd a fost vorba de

suflet. Acesta este „forma" corpului, deci nu este individual, o persoană, ci individualitatea vine de la corp, de la carne şi oase. Soluţia temeinică o găsim dincolo de materie şi formă şi este aplicabilă nu numai la individual, ci şi la general, cu alte cuvinte cele două aspecte (numeric şi calitativ) sînt valabile deopotrivă la general ca şi la individual. Numeric (cantitativ) individualul este prezent o singură dată, este unic, iar generalul de mai multe ori, este multiplicabil sau repetabil, fiindcă atît unul, cît şi celălalt au calităţi ireductibile, au o natură proprie, intrinsecă. Aspectul din urmă, cel calitativ, este dominant, iar cel cantitativ (numeric) este recesiv. Cele două aspecte nu se sprijină în nici un fel pe distincţia clasică materie-formă şi nu admit un general care se individualizează, în schimb ele admit un general care structurează individualul, fără a deveni el însuşi individual. Generalul este în serviciul individualului, este recesiv, cum se va dovedi mai departe, şi ca atare el constituie individualul, fără a ştirbi prin aceasta propria sa natură.

O bună soluţionare a dualismului individual-general trebuie să nu piardă din vedere, nici o clipă, iluzii care de mult au prăvălit gîndirea în obscuritate. Patru sînt aceste iluzii : 1) generalul are poziţie dominantă, superioară ; 2) generalul are o existenţă independentă, fără legătură cu individualul ; 3) generalul este *unic,* fiindcă orice general este *acesta,* strict deosebit de orice alt general; 4) există ceva intermediar, care nu este nici individual, nici general, aşa-numitul tip sau tipic. Să examinăm pe scurt aceste iluzii.

Poziţia dominantă a generalului este o veche prejudecată. Generalul are superioritatea de a fi inteligibil, de a fi mijlocul raţiunii pentru a înţelege lucrurile şi schimbările lumii. Individualul nu este numai subordonat, ci este un produs secundar al generalului şi totuşi despărţit de el. Produsul generalului este respins ca un rebut, ca o existenţă minoră, caducă. Generalul este veşnic, individualul este vremelnic. Dacă s-ar admite un individual recesiv, dar independent, încă eroarea ar fi mai uşor de suportat. Dar un individ care este un subprodus degradat al generalului şochează gîndirea obiectivă. Eroarea este tot aşa de mare dacă, dimpotrivă, se consideră generalul ca un subprodus al individualului, o schemă palidă a realităţii care nu cunoaşte decît individualul. Aşa s-au stîrnit veacuri de-a rîndul dispute şi probleme artificiale. Este destul de cunoscută disputa ce a frămîntat tot evul mediu, dacă „universalii" (generalii) există real, dacă nu există decît un spirit ca noţiuni sau dacă nu sînt decît simple cuvinte, nume (nominalism). Sînt gînditori care şi astăzi nu recunosc realitatea deopotrivă a individualului şi generalului. Fără ca prin aceasta să răpim generalului deplina realitate îl aşezăm în poziţia recesivă, care, departe de a fi o degradare, este un titlul de nobleţe, dar un titlul care nu uzurpă poziţia dominantă a individualului. O noţiune artificială, care bîntuie încă în filozofie, este aşa-numitul *„principium individuationis".* însuşi termenul de „individuaţie" trădează iluzia că la început există numai generalul sau „universalul" şi că individul se explică nu prin existenţa sa autonomă, ci printr-un misterios proces de „individuaţie" a generalului, individuaţie care — cum ne reamintim — este atribuită sau materiei sau unei forme generale ce se diferenţiază pînă la individual.

A doua iluzie, legată de cea dintîi, acordă generalului independență față de lumea individuală sensibilă. Este concepția platonică a Ideii ce există în sine, deasupra lumii sensibile, în empireul Inteligibilului. Cum Platon trebuie să recunoască existența generalilor în lumea sensibilă, el consideră notele generale din lucruri ca simple copii sau reflexe ale Ideilor pure, produse de „participarea" materiei la lumea Ideilor. Convingerea că generalul se bucură de o existență izolată, absolută n-a dispărut nici azi din spiritele filozofilor. Sînt gînditori care afirmă că, cel puțin în lumea ideală, matematică, generalul tronează independent şi că, cel mult în lumea reală, el este nevoit a suferi contactul cu individualul sensibil. Convingerea noastră este că generalul în nici o sferă de existență nu este independent, ci este legat structural de individual. Lumea ideală, vom arăta la timp, este subordonată, este legată recesiv de lumea reală unde nimeni nu mai pune la îndoială realitatea individualului.

A treia iluzie — generalul este el însuşi ceva unic, fiindcă este acest general (de exemplu, om), deosebit de alt general (maimuță etc.) — este mai uşor de demascat. Gînditorul contemporan N. O. Lossky, reprezentant al unei concepții „intuitiviste" şi „ideal-realiste", consideră generalul noțional ca un „identic *unic",* fiindcă oricare general se deosebeşte de celelalte (Lossky, *Handbuch der Logik,* 1927). Confuzia intuiționistă între general şi unic dispare îndată ce introducem noțiunea de *particular* într-un sens mai general decît acela al logicii formale. Nu este vorba de „unii" individuali, ci de caracterul particular al fiecărui dat. „Om" este ceva particular față de celelalte specii, care şi ele sînt particulare. Particular este deopotrivă individualul şi generalul. Particularul este totuna cu multiplul într-un sens mai general decît acela cercetat în capitolul 2, căci şi unul este un particular, este ceva deosebit. De aceea particularul se confundă cu *deosebirea* ca teză dominantă, fiindcă ea îmbrățişează şi antiteza, identitatea. Şi identicul este ceva deosebit, ceva particular.

A patra iluzie inventează tipul sau tipicul ca intermediar între individual şi general. Pentru o vedere neprevenită nu există un al treilea termen între general şi individual, ci cel mult un joc de basculă între ei, pentru a avea beneficiile amîndurora. Tipul este o ipostază a generalului, deci este un factor iterativ, este ceva dat de mai multe ori. Logicianul Benno Erdmann consideră tipicul drept a treia formă a generalului cu conținut, cea mai imperfectă, şi o defineşte just ca reprezentarea unei specii printr-un obiect individual (Erdmann, *Logik,* ed. a III-a, 1923, p. 149).

In structura ontologică a dualismului individ-general sînt incluse poziția recesivă a generalului față de individual, precusi şi perfecta lor simbioză. Individualul şi generalul nu se exclud, ci se cheamă unul pe altul, se sudează pentru a produce *concretul* care este totodată individual şi general, fără ca aceste laturi să se confunde într-un al treilea termen şi fără ca unul să devină *magic* contrarul său. Lumea (realul) există, fiindcă este alcătuită din individuali, din existențe unice, care nu cunosc repetiție, chiar dacă sînt indivizi eterni; *lumea există datorită unor date ce nu cunosc repetiție, nu datorită celor ce se repetă, generalului înzestrat prin sine cu atributul iterației.* Individualul este su-

portul lumii. Tot ce este real „lucrează", se manifestă ca ceva unic. Orice existență este individuală, de la electron şi proton, componenții atomului, pînă la galaxii sau insulele formate din miliarde de stele. Ce poate fi mai asemenea ca oricare altul de aceeaşi specie, mai „identic" unul cu altul decît un organism monocelular, cum este infuzorul banal al apelor noastre, *parameciul caudat,* şi totuşi, cum ne asigură biologul S. Metalnikov, care a studiat ani de zile descendenții nenumărați ai aceluiaşi monocelular, nici o celulă nu este întru totul la fel cu cealaltă. Mai mult, fiecare reacțiune a aceluiaşi organism monocelular nu se aseamănă cu celelalte. „Fiecare reacțiune a organismului viu are, ca să zicem aşa, individualitatea sa şi reprezintă un fapt nerepetabil al naturii. Orice organisrn viu se schimbă în fiecare zi, în fiecare minut, în fiecare clipă şi nu este niciodată acelaşi. Starea sa fiziologică a momentului depinde de suma stărilor precedente" (S. Metalnikov, *îmmortalite et rajeunissement dans la biologie moderne,* 1924, p. 59). „Corpul omului şi al oricărui alt animal are trăsături individuale foarte marcate. Observând o mare cantitate de animale şi de plante, constatăm că este imposibil să găsim doi indivizi cu totul identici" (ib.,,p. 7p).

Realitatea este alcătuită din indivizi, iar individualul este vehiculul generalului, fiindcă este constituit din generali. Vom enumera cîteva din notele structurale ale individualului şi generalului pentru a lumina rolul dominant al individualului şi caracterul recesiv al generalului, precum şi modul lor de a se solidariza în constituirea concretului. ..*.- ..

N-am folosit aci deosebirea făcută de Joh. Rehmke între *unic,* existent o singură dată, nerepetabil, şi *individ,* care pe lîngă unicitate mai posedă un caracter propriu. Individul este o *unitate* de note general particulare -— o unitate nu în sensul de „unic", ci în sensul de unire a proprietăților atît de strînse, încît ele nu mai pot fi despărțite, cum am constatat la esență. Dacă unicul nu este o unitate de esență, ci o unitate produsă de relație, atunci nu i se mai poate aplica numele de individ. Rehmke vede în amestecul acestor unități, în confundarea unicului cu individul, o eroare a filozofiei. Potrivit concepției lui Rehmke, omul nu este un individ, fiindcă sufletul şi corpul, avînd naturi opuse, nu pot constitui o unitate de esență, ci o unitate de acțiune reciprocă. Nu există o proprietate nouă, deosebită de suflet şi corp, care să unească materia şi spiritul.(Rehmke, *Grundwissenschaft,* ed. a Il-a, 1929, p. 165 etc). De asemenea, societatea, colectivitatea este un unic, dar nu un individ, fiindcă indivizii nu sînt ținuți laolaltă de o proprietate oarecum substanțială, cum ar fi corpul colectiv sau sufletul colectiv, sau o altă realitate superioară, ci indivizii constituie societatea prin acțiunea reciprocă permanentă sau vremelnică dintre ei. Nu am socotit că este necesar să complicăm expunerea cu acea distincție, care răstoarnă o concepție tradițională, ci am optat pentru identitatea dintre individ şi unic. Cred că nu comitem o greşeală dacă ne instalăm la nivelul obişnuit al discuțiilor filozofice.

, , Unicitatea este o situație univocă, fără gradație şi intensitate : nimic nu este *mai* unic decît altul. Unicitatea este aceeaşi pretutindeni. Dar se vorbeşte adesea de diferite grade sau trepte de individualizare şi se descoperă o individualizare mai.intensă în lumea biologică şi apoi *crescendo* în lumea spirituală, unde punctul culminant îl atinge „personali-

tatea". Gradele de individualizare se referă nu la unicitate, care rămîne aceeaşi, ci la modalităţile ei de realizare mai simpliste sau mai complexe şi bogate, mai stabile şi rezistente sau mai efemere şi fără rezistenţă, mai interiorizate sau mai puţin interiorizate. Toate aceste caractere privesc conţinutul unicităţii, care nu ne interesează acum. Dimpotrivă, generalul are grade sau trepte cunoscute logicii sub numele de specii din ce în ce mai apropiate de individual şi de genuri din ce în ce mai vaste. Acest caracter al generalului care poate fi socotit ca o superioritate serveşte individualului ce este determinat, luminat sub cît mai felurite aspecte. Individualul păstrează întîietatea, - iar generalul justifică recesivitatea sa. Consideraţii noi vor confirma rezultatul obţinut.

Individualul este de sine stătător, se bucură de independenţă ; generalul nu este de sine stătător, ci este dependent. Mai precis, generalul este dependent de individual ; el se defineşte prin servitutea faţă de individual. Nu există un general de sine stătător, rupt de individual. Dependenţa generalului faţă de individual se legitimează printr-un alt rol al generalului ; el constituie individualul, îi dă un conţinut, îl determină, îl reliefează. Nu este aci o altă superioritate a generalului, pe temeiul căreia el ar putea revendica poziţia dominantă? Şi de data aceasta superioritatea este pusă în serviciul individualului. în adevăr, să scoatem din existenţa individualului toate notele generale ; ce mai rămîne din individual? Un îndrăgostit de generalitate ar spune : nimic, ceea ce este ,o dovadă a. priorităţii generalului. Vom răspunde : rămîne individualul în aperenţă gol, dar în realitate cu o plenitudine reală. El ţine laolaltă, dă unitate generalilor, care altminteri n-ar exista,.căci repetăm şi accentuăm apăsat — generalul nu are existenţă independentă şi deci el este acela care dispare, se goleşte de existenţă, dacă ridică pretenţia de independenţă şi prioritate. Filozofia tradiţională adesea a ignorat dependenţa generalului pentru a-i garanta supremaţia. Platonismul a sădit credinţa că generalul *ca* „Idee" sau „Formă" este separat de lucrurile individuale sensibile, că el tronează în împărăţia, Nevăzutului şi că tocmai de aceea el este „realitatea în sine", absolută'şi inalterabilă. Ironia imanentă pretinsei separări a Ideii de agitaţia individualului sensibil stă în rezultatul tocmai > pe dos al străduinţelor „universaliste". Separarea, izolarea Ideii o face individuală, unică, fiindcă a devenit de sine stătătoare. Ipostazierea, zeificarea, individualizarea generalului este pedeapsa falsei independenţe de individual, a refugiului Într-Un cer incoruptibil. Generalul aparţine necesar şi totdeauna individualului, tocmai pentru motivul că el constituie individualul, că îl ajută să se afirme. Individualul este proprietarul generalului, iar generalul proprietatea individualului.

Această apartenenţă include un alt pericol analog celui ce decurgea din independenţa generalului. Dacă generalul aparţine individualului, nu devine el însuşi prin aceasta individual sau de sine stătător, un fel de individual *sui generis* în individual, un individual care numai cu numele este general? Adesea, în trecut ca şi astăzi, s-a afirmat că tot ce aparţine individualului este şi trebuie să fie individual. Este marea prejudecată nominalistă care s-a'transmis gîndirii moderne pînă la fenomenologia lui Husserl. Prejudecata dă o strălucită confirmare dominării

individualului, dar noi nu o revendicăm. Explicaţia şi poate scuza acestei prejudecăţi este prejudecata simetrică pomenită mai sus. Dacă tot ce este general este independent de individual şi ca tot ce este independent este tot un fel de individual, atunci generalul care aparţine individualului nu poate fi decît individual. Generalul este un mic individual *în* marele individual. Albul acestei hîrtii nu este un general care se poate repeta, ca tot ce este general, ci este un alb strict individual, este albul *acestei* bucăţi de hîrtie. Cîte lucruri albe, tot atîtea proprietăţi de alb. Dar atunci de ce mai vorbesc de „alb" ca atare şi de ce încerc să determin individualul *(acest* lucru) printr-o proprietate a sa — termenul de proprietate fiind aci cît se poate de adevărat ? Dacă nu renunţ la ştiinţă, nu există altă scăpare decît asocierea determinantă a individualului şi generalului. Toate însuşirile, toate proprietăţile existenţelor individuale au caracter general sau sînt *comune* mai multora, se repetă, sînt date de mai multe ori. A fi un component comun al mai multor indivizi, a se repeta, este caracterul structural al oricărui general.

Nota generală sau comună este totodată *identică.* Existenţele individuale, care au trăsături comune, au în ele note identice. Orice general este un factor identic.

Ne reamintim că identicul însuşi este „unul", adică el însuşi nu se multiplică. Bilele albe au acelaşi alb ; albul acestor bile este *un* identic. Dacă totuşi generalul (identicul) este dat de mai multe ori sau se repetă, explicaţia repetiţiei stă în apartenenţa lui la mai mulţi individuali, stă în necesitatea structurală a generalului de a fi dependent de individual. Pare straniu că ceea ce în individual produce multiplicarea, repetiţia este tot un general care posedă capacitatea multiplicării : este *locul* la corpuri, *subiectul* la conştiinţe. S-ar putea obiecta din nou că individualizarea, fiind datorată factorilor generali (loc, adică spaţiu, timp, subiect), pledează pentru dominarea generalului. Dimpotrivă, existenţa notelor generale, care, fără a fi ele însele individuale, constituie „principiul individuaţiei", mărturisesc încă o dată recesivitatea generalului faţă de individual şi ne scuteşte de a căuta „inefabilul", „iraţionalul" pur individual. Nu există individ în sine, izolat, faţă de care se profilează distant, transcendent, generalul. Acesta presupune individualul, căci el nu există decît in situaţia de proprietate a lui, de factor dependent. Dependenţa merge pînă la fundarea individualităţii pe anumite note generale. In adevăr, individul este constituit din factori generali, tocmai fiindcă aceştia sînt generali şi nu pot deveni în nici un chip individuali. „Tot ce este mai individual este recunoscut ca simplă împletire de puncte de vedere foarte generale, în care el se topeşte complet şi care dau răspuns integral chestiunii noastre teoretice" (Georg Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaften,* voi. I, ed. a IlI-a, 1911, p. 206). Textul citat se cere corectat. Nu numai că individualul nu se topeşte în generali, cum crede platonismul şi moştenitorii săi, dar individualul domină şi ameninţă el să absoarbă generalul. Dar nici degradarea generalului în individual nu este o justă expresie a faptelor. Individualul se constituie *prin* general, iar generalul există *în* individual. Ne aflăm în faţa unei uimitoare probleme. Deşi individualul există şi este cunoscut prin notele generale, individualul este ireductibil şi chiar dominant, fiindcă generalul nu are existenţă prin sine, independentă, ci

prin necesară apartenență la individual. Unul ilustrează pe celălalt. De obicei se spune că individualul ilustrează generalul, dar adevărată este şi constatarea inversă, hotărîtoare, fiindcă nu întâlnim universal care să nu aparțină individualului. Orice individual ne pune pe urmele generalului ce-i aparține şi-1 constituie, şi la orice general trebuie să căutăm individualul căruia îi aparține şi pe care îl serveşte. In acest sens este îndreptățită aprecierea lui Montaigne : „orice om poartă întreaga formă a umanei condițiuni".

Rezumăm argumentarea de mai sus. Recesivitatea generalului este marcată de dependența sa de individual, iar individualul, ca factor dominant, plăteşte situația sa prin funcția ce revine generalului de a constitui individualul. Numai acest raport paradoxal garantează :

a) nereductibilitatea individualului la general şi a generalului la individual ; b) recesivitatea generalului; c) o anumită superioritate a factorului recesiv.

Caracterul recesiv al generalului se manifestă şi printr-o altă trăsătură. Schimbarea, devenirea este pecetia realității. Individualul este schimbător, este supus mutației şi „alterării", are caracter procesual. Dimpotrivă, generalul în el însuşi nu cunoaşte schimbare, este imutabil,, „inalterabil". Cum se explică schimbarea, dacă generalul însuşi ce constituie individualul este imutabil? Schimbarea este o *variație* — vom vedea îndată sensul acestui termen — de particularități ale unei unități de note generale. Să luăm un exemplu banal. Un lucru se schimbă *în* culoarea sa, din verde devine galben sau roşu. Frunzele unor plante devin toamna din verzi, galbene sau roşii. Nu însăşi culoarea suferă schimbarea ; culoarea este generală, o însuşire, şi ca atare în ea însăşi imutabilă. A variat culoarea în particularitățile ei. Ce înseamnă variația ? Trebuie să admitem, drept răspuns, un alt caracter al generalului : generalul (proprietatea, însuşirea) nu se schimbă, dar poate fi avut şi pierdut. Un individual avea o culoare, verdele, şi, după ce a pierdut verdele, are acum o altă culoare, galbenul, culoarea însăşi nu s-a schimbat. Pierderea şi cîştigarea de particularități generale se face totdeauna în cadrul unei proprietăți mai generale invariabile, care este o esență, adică un factor constant, comun. Fireşte, există şi proprietăți care nu sînt pierdute sau *amisibile (amitto* = pierd), în nici o împrejurare, dar aceste proprietăți trebuie să aibă ca substrate individuali ce nu se distrug. Odată cu individualul dispar şi proprietățile sale, dar aceste proprietăți se pot repeta în alte existențe individuale, şi atunci cînd dispar toate exemplarele individuale ale unei clase se pierd şi caracterele generale ce le constituie. Soarta generalului este legată de soarta individualului. Intima solidaritate a generalului şi individualului ne interzice nu numai reducerea unuia la altul, dar şi admiterea unei stări embrionare, protoplasmatice, neutrale, în care existența nu este nici individuală, nici generală, ci indiferentă, dar capabilă să se bifurce, devenind cînd individuală, cînd generală. Asemenea acrobații conciliante au fost încercate de Bergson. O expresie destul de răspândită pare că zdruncină caracterul dominant al individualului şi deci acela recesiv al generalului. Se vorbeşte de „acelaşi" individ, de identitatea individului, mai ales a eului, de un nucleu permanent, imutabil, în individual, sau de caracterul „substanțial" al individualului. Expresia are seducțiile strălucirii neade-

vărate. Un individ „identic" este un individ *general,* deci un contrasens. Adevărul este că un individual posedă proprietăţi care nu pot fi pierdute decît odată cu dispariţia lui. Numai aceste proprietăţi ne dau dreptul să vorbim de „unul şi acelaşi" individ. Nu individul este identic, substanţial, ci individului îi aparţin identităţi (generali) care nu pot fi pierdute în tot timpul existenţei acelui individ şi care fac posibilă recunoaşterea lui. „Buletinul de identitate" este o expresie justificată. Pe temeiul unor note comune (numele, fotografia, vîrsta, profesiunea), un individ poate fi recunoscut sau „identificat". Oricîte schimbări ar afecta un individ, unele unităţi sau unele relaţii (proporţii) nu sînt pierdute, ci însoţesc persoana dată în tot timpul vieţii sale. Dar nu există un individ identic, persistent, care se ascunde în individul schimbător. Individ schimbător este o tautologie ; un individ identic este o contradicţie ; un individ cu note identice (generale) este un fapt obişnuit.

5. COMPUS-SIMPLU

Un dualism care a avut un rol de seamă în istoria metafizicii este •*compus-simplu.* Deducţia de la existenţa compusului la existenţa necesară a simplului este o demonstraţie consacrată de filozofia Leibniz-wolffiană, îmbrăţişată şi de Kant. Dualismul are însă o semnificaţie mai cuprinzătoare, dacă am învăţat să nu despărţim compoziţia de simplu, ca şi cum la început a existat simplu şi apoi din factori simpli s-a constituit compusul. Realitatea este o compunere de ceva mai puţin compus, de simplu relativ sau provizoriu şi astfel, cum remarcă Bacon *(Novum organum,* C. II, § 43), natura face pe om să fie mai atent în observaţiile sale, pentru a constata minunata şi extraordinara ei fineţe. Un atom sau un compus chimic nu este mai puţin minunat decît corpul viu, cea mai înaltă expresie a complexităţii materiale. Societatea este de o complexitate calitativ mai mare, deşi termenii sau componenţii ei sînt mai puţin numeroşi. Societatea este o nouă formulă de a varia compoziţia, complexitatea. ...

„.'.ilntre. cele patru antinomii cosmologice, antinomia simplu-compus (Kant răstoarnă ordinea termenilor) este a doua, formând cu prima antinomiile „matematice", spre deosebire de celelalte două numite „dinamice", după cum legătura dintre necondiţionat şi condiţionat este omogenă sau eterogenă. Totuşi, trecerea de la compus la simplu este tot aşa de eterogenă ca şi aceea de la determinism la libertate, chiar dacă însuşi Kant încearcă să acopere eterogenitatea prin aşezarea simplului la acelaşi nivel cu compusul. Teza antinomiei afirmă că substanţa este simplă, *fiindcă compoziţia este o relaţie accidentală.* De aceea compusul nu este o substanţă, adică nu există prin sine, ci duce la „părţile" sale simple, la adevăratele, substanţe. Substanţa simplă, care susţine compoziţia fenomenală sau materială, este „monada" lui Leibniz-Wolff, este spiritul, conştiinţa pe diferitelee ei trepte de intensitate pînă chiar la inconştienţă. Materia în spaţiu există numai exterior, fenomenal, adică nu există"decît susţinută de substanţa simplă spirituală. Kant, care admitea

simplitatea substanței spirituale, lăsa deschisă şi posibilitatea unei ,,monadologii fizice", a unor atomi simpli. Antiteza enunță dimpotrivă că nici un compus în lume nu are părți simple, deci că nu există în univers nimic absolut simplu. Căci simplul ocupă un spațiu, iar tot ce este în spațiu are părți exterioare unele altora şi ca atare poate fi divizat lă infinit. Spațiul nu este compus din părți simple, nespațiale, ci tot din părți tot spațiale. Deci experiența nu are în cuprinsul ei nimic simplu,, ci numai compus.

Kantieni de seamă au arătat că teza şi antiteza nu sînt egal de demonstrate şi egal de convingătoare. Schopenhauer declara tezele ca sofistice şi se pronunța pentru antiteză, deci, în cazul de față, pentru diviziunea la infinit, pentru compoziție şi împotriva simplului în lume. In concepția lui Schopenhauer, compoziția este mai mult decît dominantă — este exclusivă, absolută. Simplul este o ficțiune (Schopenhauer,, *Kritîk der kantischen Philosophie, Sămtliche Werke,* voi. I, ed. Inselverlag, p. 640). Dimpotrivă, Ch. Renouvier, printr-un act de credință, rezemat însă pe principiul contradicției, se pronunță pentru teză, pentru o limită a diviziunii, pentru simplu, adică pentru conştiință, personalitate, şi contra substanței materiale. Un discipol al aceluia, examinînd comparativ primele două antinomii ale lui Kant şi dilemele lui Renouvier, ajunge la concluzia : „adevărata dilemă, care, în dualismul neocriticist, aşa cum îl înțeleg eu, trebuie să înlocuiască a doua antinomie, este aceasta : «Substanță sau Materie — Conştiință sau Personalitate»". Iar în notă, precizînd că substanța şi materia sînt sinonime, adaugă : „compoziția monadei — conştiință n-are, drept vorbind, nimic comun cu aceea a întinderii spațiale sau corporale care, prin natura sa, exclude- în mod absolut simplu" (F. Pillon, *Les deux premieres antinomies de Kant et les dîlemmes de Renouvier,* „L'Annee philosophique", 1909, p. 91).

Wundt dă antinomiei a doua o altă formulare, fiindcă el înlătură,, ca noțiune etic-metafizică, simplul şi-1 înlocuieşte cu diviziunea finită (teza) opusă diviziunii infinite (antiteza). *Teza :* masa materiei este divizibilă pînă la finit. *Dovada :* dacă admitem diviziunea la infinit, cum. efectele forței scad pe măsură ce masa devine mai mică, realizarea unei diviziuni la infinit nu mai lasă nimic care să exercite un efect. Deoarece din efectele elementare, care sînt toate nule, nu poate ieşi un efect finit, ultimele elemente ale materiei trebuie să posede o masă finită. *Antiteza:* masa materiei este divizibilă la infinit. *Dovada:* dacă admitem că este divizibilă numai pînă la o anumită limită, atunci orice ultimă parte va exercita un efect măsurabil. Cum totul este măsurabil numai dacă este divizibil, urmează că fiece parte a materiei, oricît de mică, cît timp posedă o mărime finită, poate fi divizată mai departe şi deci măsurată. Soluția dată de Wundt antinomiei se deosebeşte puțin de aceea propusă de Kant : lumea materială nu este finită, nici infinită, ci divizibilă la *indefinit,* adică diviziunea ajunge la o limită relativă, cu posibilitatea unei depăşiri *nedeterminată.* Kant aplică aceeaşi soluție şi la prima antinomie (lumea e finită sau infinită în spațiu şi timp). Wundt a corectat just : la spațiu şi timp regresul este la *infinit* (nesfîrşit), fiindcă depăşirea este totdeauna determinată. Latura vulnerabilă a acestei antinomii, ca dealtfel şi a celorlalte trei, este că ele nu au dreptul să se prezinte ca autentice antinomii, ca opoziții contradictoriii

înseşi soluţiile oferite de Kant trădează că ele nu sînt enunţuri contradictorii. In adevăr, la primele două antinomii, tezele şi antitezele sînt deopotrivă de adevărate, însă pe planuri diferite : tezele pentru lumea inteligibilă, antitezele pentru lumea fenomenală. Logica formală ne învăţă că două propoziţii contradictorii nu pot fi amîndouă nici false, nici adevărate, ci una e necesar adevărată şi cealaltă necesar falsă. Numai propoziţiile opuse *contrar* pot fi amîndouă false, dar nu amîndouă adevărate, ci una este adevărată, iar cealaltă falsă. încă o dată constatăm că aşa-numitele antinomii sînt propoziţii opuse contrar, nu propoziţii opuse contradictoriu. Intelectul nostru nu este constrâns să se încurce în antinomii, constată Alois Riehl. „Dovezi egal de puternice pentru enunţuri contradictorii s-ar suprima pe ele însele şi nu noţiunea de lume ; ele ar transpune gîndirea în starea de totală nehotărâre. Acolo unde sînt de dovedit amîndouă, poziţia şi contrapoziţia, nu este nimic de dovedit" (A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus,* voi. **III,** ed. a Il-a, p. 271).

Antinomia ar fi o autentică contradicţie, dacă teza şi antiteza ar considera obiectul său din acelaşi punct de vedere, sub acelaşi raport, aşa cum postulează principiul contradicţiei. Teza se instalează pe planul metafizicii spiritualiste a lui Leibniz, în cadrul căreia materia este fenomen, exteriorizare, şi de aceea este infinit divizibă, compusă, şi ca atare nu este substanţă (o fiinţă capabilă de acţiune). Cum compusul cere simplul, aşa cum accidentul, manifestarea externă, cere substanţa, simplul, acesta nu se găseşte în sfera sensibil-fenomenală, ci în sfera suprasensibilă, reală, în care există numai substanţe sau existenţe simple, adică nespaţiale, „unităţi" spirituale. Argumentarea suferă şi de o altă grea scădere, care explică, în parte, concluziile ei, adică, mai ales, opoziţia dintre compus sau material şi simplu sau spiritual. Scăderea stă în prototeza sau afirmaţia necontrolată că în lumea materială sau spaţială nu poate exista nimic simplu sau indivizibil. Această prototeză are la rândul ei o justificare mai mult subînţeleasă : confundarea diviziunii logice, în gîndire, cu diviziunea reală. înţelegem uşor că spaţiul (ca şi timpul) este infinit divizibil — şi aci rezervele vor fi arătate în alt capitol — iar, drept urmare, şi materia, întrucît este spaţială, este *gîndită* ca un compositum la infinit, deci ca infinit divizibilă. Nu această compoziţie sau diviziune ireală interesează, ci diviziunea reală. Este materia în mod real divizibilă la infinit ? Nu este oare diviziunea o consecinţă a compoziţiei, adică a legăturii de părţi ? S-ar putea ca însuşi spaţiul să fie *logiceşte,* fictiv, infinit divizibil, dar reaZ diviziunea să aibă o limită. Cu atît mai mult s-ar putea ca sub raportul realităţii să existe date materiale care nu se mai compun, care nu sînt la rândul lor alcătuite din alte „părţi". Simplul, în sensul de necompus din punct de vedere real şi de dat ca in-divizibil de la început, nu este exclus *a priori* de experienţă. Tradiţia filozofică şi însăşi ştiinţa au îmbrăţişat ideea de *corpora simplicissima,* după expresia lui Spinoza *(Ethica,* partea Il-a, prop. XIII, lema III, axioma II), de „atomi" într-un sens general, nu în sensul consacrat în fizică. Faptele au arătat că şi atomii fizici sînt divizibili în părţi cu existenţă independentă (electroni, protoni etc). S-ar putea ca diviziunea să se dovedească mai adîncă. Pînă atunci compoziţia are o limită şi ca atare postulează simplul relativ recesiv. Nimic nu face imposibilă o existenţă materială simplă adică *necompusă* din altceva. Simplul în or-

dinea materiala nu înseamnă că el posedă ca „Realul" lui Herbart o singură şi simplă calitate sau proprietate, ci el posedă imai multe proprietăţi indisolubil unite : figură, întindere, loc, aşadar că el posedă o complexitate. Faptul de a avea extensiune, de a fi spaţial nu implică o. diviziune reală. Exact este numai că nimeni nu are dreptul de a limita *a priori* diviziunea. Aceasta poate continua *nedeterminat,* în timp ce limita diviziunii, simplul este totdeauna *determinat.* Experienţa are ultimul cuvînt în ce priveşte diviziunea şi deci compoziţia reală. Compunerea simplului rămîne permanent ca o perspectivă a realului. Şi acum putem încheia un bilanţ provizoriu. Realitatea însăşi garantează recesivitatea simplului, rolul său secundar faţă de caracterul primar, dominant al compusului. Numai dacă între compus şi simplu se dă o luptă pe viaţă şi pe moarte, deci numai dacă ele sînt contradictorii, nu vom putea să explicăm posibila lor convieţuire. Dacă, dimpotrivă, compusul şi simplul sînt contrari, şi anume recesiv contrari, solidaritatea lor necesară este uşor recunoscută.

Am amînat pînă acum lămurirea noţiunii de simplu, la care nu descoperim o accepţie univocă, cum cineva s-ar aştepta de la o asemenea noţiune. „Simplul" nu este deloc simplu. In afară de înţelesul familiar, uşor de conceput sau de executat, înţeles ce nu prezintă aci nici o semnificaţie tehnică, simplul are patru înţelesuri tehnice, toate fiind aplicaţii ale indivizibilului. In adevăr, ceva poate fi indivizibil : a) fiindcă nu are părţi integrante puse alăturea ca la spaţiu, aşa încît să putem concepe separarea lor ca „părţi" — înţelesul este valabil la tot ce este spaţial sau material ; b) fiindcă are calităţi sau proprietăţi ce nu pot fi despărţite, ca, de exemplu, la un corp „simplu" locul, întinderea, mărimea ; c) fiindcă nu prezintă nici un fel de multiplicitate în sine, nici părţi (spaţialităţi), nici proprietăţi (de exemplu, culoarea unui spectru are, e drept, mai multe părţi, fiind întinsă, dar n-are mai multe calităţi — simplul fără multiplicitate în sine va fi cercetat mai jos ; d) ceea ce nu poate fi descompus de fapt sau pînă acum, ca în „corpurile simple" de care am vorbit mai sus. Pe scurt, simplul este sau ceea ce nu are. în sine o multiplicitate, ceea ce este „unul", sau ceea ce are o multiplicitate, dar acea multiplicitate este cînd nespaţială, fără „părţi", cînd spaţială, dar atunci se prezintă două cazuri : multiplicitatea nu poate fi des-părţită, fiind o legătură indisolubilă (corpurile ultime) ; multiplicitatea n-a putut fi des-părţită *pină acum.* Aceste două sensuri din urmă sînt înrudite : deosebirea dintre ele este aceea între nedespărţiţi pînă acum şi de nedespărţit. Experienţa, repetăm, nu exclude o simplitate absolută nici în lumea absolută.

Cum se prezintă sub raportul simplităţii conştiinţa, spiritul ? Metafizica excludea spiritul din lumea experienţei, îngustată la experienţa sensibilă, externă, şi-1 adăpostea în lumea suprasensibilă, inteligibilă. Totuşi, conştiinţa este obiect de experienţă, iar, după unii, de experienţă nemijlocită. De ce să o izgonim într-o regiune inaccesibilă, transcendentă ? Să spunem oare cu Platon şi Aristotel că o „parte" din conştiinţă, aşa-numitul „suflet" este legat de corp şi ca atare empiric, în timp ce „partea" superioră, intelectul, spiritul este o emanaţie a Divinului ? Cum rămîne atunci cu simplitatea conştiinţei, a imaterialului ? Vom găsi cheia problemei în altă parte. Conştiinţa este simplă, în primul rînd, fiindcă

nu este spațială, nu are părți separabile. Dar și „atomul", adică eventualul element al corpurilor, este simplu, în sensul că nu este „compus", nu ia naștere din împreunarea altor elemente, deși el posedă o pluralitate de proprietăți care n-au existat înainte independente și s-au întrunit pentru a forma atomul, electronul, subelectronul etc. Nespațialitatea conștiinței nu. este suficientă pentru a-i asigura simplitatea. De asemenea conștiința nu este simplă, fiindcă are o singură calitate sau proprietate, cum credea Herbart, care era nevoit să considere multiplicitatea stărilor de conștiință ca acte de apărare împotriva „perturbațiilor" din afară. Deci conștiința nu e simplă, fiindcă este monocordă — conștiința are nesfîrșite coarde la lira sa. Conștiința e bogată în procese, este o lume de reprezentări, idei, sentimente, impulsuri etc. Conștiința deci este complexă, dar pe drept este considerată simplă. Mai mult, unitatea ei este de altă natură decît a „atomului", a elementului simplu corporal. Unitatea conștiinței este fundată pe caracterul ei de a fi un „subiect", căruia îi aparține toată bogăția psihică. Acest caracter lipsește celui mai simplu factor material.

'în orbita simplicității, diferența reală dintre conștiință și „atom" are o altă motivație, după ce am văzut că nimic nu stă în calea ipotezei că în cadrul experienței, atît la materie, cît și la conștiință, analiza are îndreptățirea de a se opri la ceva simplu. Se ridică o întrebare de temut, care ne va îndruma totuși spre o soluție : cum se prezintă conștiința ca realitate simplă (în sensul arătat) față de compoziție ? „Atomii" sau oricare alte „elemente" materiale intră în compoziție. Se compun și conștiințele ? întrebarea pare brutală, ea este în realitate confuză. Leibniz, în a sa *Monadologie,* admite că unitățile (monadele) spirituale, imateriale, din care este alcătuit universul corporal, se compun, însă, spre surprinderea noastră, compoziția dă naștere unui „agregat" material, nu unui „agregat" tot spiritual, imaterial. Dificultatea chestiunii de mai sus stă în confuzia termenului de compoziție. Două sau mai multe conștiințe se compun, așa cum se compun „atomii" pentru a da metale și metaloizi ? Desigur că nu, și tocmai aceasta este o nouă dovadă, încă mai forte, că sufletul nu este material. Totuși, conștiințele nu rămîn izolate, solitare, închise în ele, ca monade „fără ferestre", cum credea Leibniz. Ele comunică unele cu altele, cel puțin prin ajutorul manifestărilor corporale ale „expresiilor" (limbaj, mimică, gesturi), dacă nu chiar direct, cum susțin unii gînditori, de exemplu Max Scheler. *Nu există un suflet compus, cum există un corp compus;* există însă colectivități spirituale, grupe umane care gîndesc, simt și voiesc în comun, adică aceleași conținuturi. în schimb, nu există „colonii" spirituale în lumea de aci. Poate că există „pe lumea cealaltă". în realitatea dată experienței noastre, sufletele se colectivizează prin mijlocirea corpurilor, a materiei. Acest fapt trebuie să ne dea de gîndit. Explicarea lui va fi cu putință de abia mai tîrziu, cînd vom constata caracterul recesiv al spiritului față de corp.

Dar această legătură necesară a spiritului și corpului cum se prezintă ea din punct de vedere al compoziției ? Sufletul, dacă este imaterial, nu intră în compoziție cu un corp așa cum moleculele organice intră în compoziția organismului, dar el nici nu rămîne izolat, cu totul străin de lumea materială. Nu cunoaștem un spirit independent de ma-

terie, fără servituti corporale. Tot ce există în lume stă în legătură de acțiune directă sau indirectă cu restul lumii materiale. Dacă spiritul ar fi aşa de desprins de corporalitate, el ar trebui să comunice cu sufletele semenilor săi de pe planeta noastră şi chiar de pe alte planete şi lumi mai direct decît comunică prin razele luminoase incomensurabile de îndepărtatele constelații ale galaxiilor. Deci în sfera spirituală simplitatea rămîne tributară unei anumite compoziții, care constă în raportul de acțiune reciprocă între toate existențele. Existențele absolut simple, asemenea „Realilor" Iui Herbart, nu pot sta în legătură şi, dacă doctrina este consecventă, cum nu este, ele nu pot constitui o lume. Relațiile posibile rămîn exterioare, accidentale şi neobligatorii din punct de vedere ontologic. Poate am folosit abuziv termenul de compoziție, cînd l-am valorificat pentru orice raport de acțiune reciprocă. Compoziția, în sensul propriu, este un anumit raport de acțiune, pe care îl înregistrăm numai în ordinea materială. Cum însă, în această accepție restrînsă a compoziției, ar trebui să impunem spiritelor o izolare absolută şi să le răpim orice fel de compoziție, proclamînd simplitatea sinonimă cu izolarea absolută, ne rămîne, în respectul faptelor, să considerăm raportul de acțiune, comunicarea, solidaritatea conştiințelor ca modalitatea conştiinței de a intra în compoziție. Nici la suflet simplitatea nu este posibilă fără compoziție ; recesivitatea sufletului rămîne neatinsă. Vom cunoaşte la vreme că, spre deosebire de corpuri, care, în ciuda compoziției, rămîn străine unele altora, spiritele se simt una, au modalitatea de a comunica direct prin iubire şi de a garanta aşezarea lor laolaltă, „compoziția" lor.

Am cunoscut sensurile *a, b* şi *d* ale noțiunii de simplu : a) ceea ce nu are „părți" sau elemente spațiale ; b) ceea ce are mai multe proprietăți de nedespărțit ; d) ceea ce nu poate fi descompus de fapt sau relativ. Rămîne de cercetat sensul *c:* ceea ce nu are nici părți, nici proprietăți, ceea ce este „absolut" simplu. Cazul acesta nu este aşa de rar, pe cît pare la prima enunțare. El este ilustrat de cele două structuri logice ale existenței : unitatea şi relația. începem cu relația, fiindcă ea nu ridică greutăți de înțelegere, după ce ne-am eliberat de prejudecata structurii logice unice, fie în favoarea unității (esenței) — vechea concepție —, fie în favoarea relației — noua concepție logică. Logica aristotelică cunoaşte relația implicată în „relative", însă el nu i-a înțeles specificul, ci consideră relațiile ca formînd „unități" (genuri şi specii). Aristotel are scuza reală că şi modernii au căzut în acelaşi păcat logic. Nu există un gen al relației în care se cuprind, ca speciile genului, celelalte relații, ci relația este una şi simplă. Toate „diferențierile" relației rezultă din natura termenilor în relație, termeni ce pot fi tot relații, dar care în cele din urmă sînt unitățile, esențele, factorul dominant. între relația cauzală, relație socotită constitutivă, şi relația de asemănare (identitate), socotită de unii ca reflexivă, deci ca tributară mai mult gîndirii subiectului decît structurii obiectului, există numai diferența ce rezidă în constituția internă a termenilor, a reiatelor, de unde uşurința de a transpune relațiile cauzale, reale, în relații logic-matematice de identitate sau de egalitate. Uşurința trădează uneori superficialitate în analiza structurii termenilor în relație. Activitatea unui termen (cauza) asupra altuia pentru a-1 schimba, producînd un efect, diferă de simpla asemănare sau

egalitate, datorită identicului din ele. Simplitatea relației apare mai luminoasă, dacă privim o „anumită" relație, de exemplu asemănarea. Nu există mai multe „asemănări", mai multe grade de asemănare, ci mai multe sau mai puține note identice şi mai puține sau mai multe note diferențiale, datorită combinării cărora obținem impresia de „asemănare mai mică" sau „asemănare mai mare". Asemănarea este una şi aceeaşi. Plusul sau minusul nu stă în asemănare, ci în notele ce fundează asemănarea. In sfîrşit, trebuie subliniat că relația, deşi simplă, nu există de sine stătătoare, cum nu există nici conştiința (dacă o considerăm ca simplă, în sensul prim de nespațial), ci ea se află, ca să spunem aşa, „în compoziție" cu termenii ei. Compusul îşi ia revanşa poziției sale dominante. Relația presupune necesar un *multiplu* în relație ; ea este un fel de compoziție indisolubilă fiindcă relația nu este un al treilea termen *între* cei doi termeni legați sau în relație.

în ce priveşte unitatea (esența), compoziția logică este indiscutabilă, fie că unitatea este între individ şi specie sau esența lui (acest om), fie că unitatea este între specie (clasă) şi gen (încrengătură), ca la mamifer şi vertebrat, adică între o noțiune dată şi o noțiune supraordonată. S-ar părea că în domeniul unității (esenței) regula este compoziția logică, aşadar s-ar părea că la esență simplul este exclus în favoarea compusului. Nu este aşa. Şi aci simplul este prezent recesiv, într-o altă ipostază decît la relație. în sfera unității (esenței), simple sînt noțiunile de la extremități : *infima species* (speciile cele mai de jos care alcătuiesc o unitate sau indivizii), adică acele nuanțe ce par că se confundă cu indivizii, deşi sînt comune lor, precum şi *summa genera* sau noțiunile cele mai universale de esență, care sînt două : corp în genere şi conştiință (spirit) în genere. Experiența nu oferă noțiuni de esență mai generale. Noțiunile mai generale, ca „lucru", „obiect", „ceva", sînt noțiuni de relație şi deci ele nu formează unități sau esențe cu altceva. Dar aceste esențe limitrofe sînt simple numai într-o direcție, nu în toate direcțiile. Ele sînt angrenate într-o compoziție.

Cercetarea noastră a arătat că dualismul compus-simplu nu este univoc şi de aceea a fost nevoie de o analiză mai adîncită, datorită căreia nu simplul s-a dovedit ca „elementul" compoziției, ceea ce i-ar asigura o poziție dominantă, ci compoziția s-a prezentat ca suportul necesar al simplului. Simplul „pur" n-am întîlnit decît în structura logică a lumii, dar şi atunci el n-ar fi fost posibil fără suportul multiplicității care este acela al compusului. Simplul absolut nu se întîlneşte în experiența noastră. în domeniul realității, fie „atomul" (sau subatomul), fie conştiința nu sînt simple, ci prezintă în ele un multiplu bogat spațial sau nespațial. în concluzie, cum recunoştea Schopenhauer, domină compusul, nu simplul.

6. PARTE — ÎNTREG (TOTALITATE)

Dualismul recesiv precedent ne-a îndrumat spre unul nou : *parte-întreg (totalitate)*. Ne-am putea întreba : de ce este nevoie de acest dualism care nu pare a se deosebi de cel de al doilea : multiplu-unu ? între-

barea este legitimă şi totuşi nu ne putem lipsi de noul dualism, mai ales după ce am analizat pe cel dinainte (compus-simplu), la care am constatat prezența permanentă a noțiunii de „parte", fie în sens strict spațial, fie în sens generic. Mai este şi o chestie de oportunitate, care ne dictează constituirea şi examinarea acestui dualism. Filozofia contemporană, îndeosebi germană, s-a lăsat invadată de gîndirea totalitară, prezentată ca o adevărată răsturnare filozofică, pentru consacrarea căreia s-a făurit, ca de obicei, termenul nou de *holism* *(holon* = întreg, tot). S-a descoperit din nou propoziția aristotelică, a cărei formulare aproximativă este : „întregul stă înaintea părților" (Aristotel, *Politica,* C. I, § 11). Noul cuvînt de ordine sună aşa : „întregul sau totalitatea este mai mult decît suma părților". Astfel, sub acțiunea stăruitoare a romantismului, a devenit un loc comun opoziția dintre parte şi întreg, şi ca urmare opoziția dintre tradiția carteziană, care — se zice — îşi propunea să explice fenomenele complexe prin calitățile părților, a „elementelor" cît mai simple, şi „noua filozofie", care a găsit cheia complexului în totalitate, în întreg. Totalitatea explică şi felul de a fi al părților. Nu calitățile părților explică întregul, ci întregul explică părțile cu calitățile lor ; el este şi fundalul ce modifică şi natura părților. Aceeaşi parte se nuanțează după întregul în care se află integrată, după „complexul", „structura", „configurația" în care ea este angajată. Primatul întregului asupra părților a fost generalizat de la lumea ca tot, de la Marele tot, pînă la atomi, pînă la Micul tot, însă a prins rădăcini mai adînci în biologie, îndeosebi în biologia vitalistului Hans Driesch, care nu încetează de a releva semnificația „totalității" *(Ganzheit)* în explicarea vieții. De asemnea, primatul totalității a fost primit bucuros de unii psihologi şi filozofi, care vorbesc în domeniul spiritului de structură (W. Dilthey, Ed. Spranger etc), sau de formă, configurație *(Gestalt).* Ne aflăm aşadar în toiul unei dispute filozofice. Să încercăm a ne orienta, avînd drept ghid ideea că întregul, totalitatea este factor recesiv, nu dominant. Nu afirmăm nici existența exclusivă a părților sau a întregului, nici perfecta corelație sau egala îndreptățire a amîndurora, ci dominarea părților şi necesara existență recesivă a întregului. Nimic nu justifică deprecierea părților şi favorizarea întregului. întregul nu are nici existență, nici determinări fără existența şi determinarea părților. Dar părțile au nevoie oare, pentru ca să existe cu determinările sau proprietățile lor, de întreg ? Principial, nu. Părțile pot exista independent. Dacă totuşi ele alcătuiesc un întreg, faptul se explică prin funcția recesivă, nu dominantă a întregului, a totalității.

în cartea V-a a *Metafizicii* sale, carte ce conține un substanțial vocabular filozofic, Aristotel defineşte în paragrafele 25 şi 26 „partea" *(meros)* şi „întregul" sau „totalitatea" *(holon).* Din străduința de a defini şi de a ilustra numiții termeni, constatăm diversitatea de sensuri şi de aplicații a lor. Partea este, în primul sens, aceea în care o cantitate poate fi divizată. Tot ce tăiem dintr-o cantitate (de exemplu, din ceea ce este spațial) se cheamă o parte a ei. De asemenea, „două" este o parte din „trei". Dar şi speciile sînt considerate ca părți ale genului, iar într-un individ, care este un întreg *(synolon),* materia şi forma ce-l constituie sînt părțile lui. Tot aşa într-un cub de aramă un unghi al lui este o parte din el. Nu mai puțin elementele unei definiții sînt considerate

părţile întregului definit, aşa încît şi genul este o parte a speciei, cum specia este o parte a genului. Exemplele pot fi înmulţite. Fiecare însuşire a unui corp (de exemplu, figura, culoarea, duritatea lui) este o parte din el. De ce n-am spune că o percepţie, o imagine, un sentiment etc este o parte a conştiinţei ? Partea devine atunci sinonimă cu deosebire, diferenţă, chiar cu multiplul. In ce priveşte întregul, Aristotel distinge mai ales între întregul ca noţiune generală ce are în sfera sa fiinţe individuale care sînt ele însele întreguri sau manifestaţii ale unului *(hen):* om, cal, zeu, şi întregul ca continuu limitat, care rezultă din părţile lui integrante şi constitutive, părţi virtuale sau actuale (de exemplu, cărămizile unei case). Întreguri sînt fiinţele sau lucrurile naturale, care — spune Aristotel — sînt mai autentic întreguri decît lucrurile artificiale. în sfîrşit, Aristotel face importanta distincţie între „total" sau „toţi" (de exemplu, *toate* părţile, orînduirea acestora fiind indiferentă) şi „întregul", „totul", „totalitatea" *(holon),* care se aplică acolo unde poziţia sau orînduirea părţilor nu este indiferentă, ci părţile au un început, mijloc şi sfîrşit.

' De la Aristotel, problema dualismului în discuţie n-a progresat apreciabil, iar contemporanii, reluînd-o şi încercînd să-şi aducă necesarele precizări, au făcut-o poate mai obscură. Ei se opun unii altora în determinări speciale şi nu sînt de acord decît în formularea vagă şi discutabilă : „întregul este mai mult decît suma părţilor". Să examinăm poziţia holocentrică, teoria fanaticilor totalitari. în primul rînd stă opoziţia dintre sumă şi întreg. întregul are un sens, o ordine sau o lege de ordonare proprie, în dependenţă nu numai faţă de proprietăţile părţilor, dar şi faţă de acelea care decurg din raporturile de acţiune ale părţilor. Cea dintîi determinare, adică sporul de proprietăţi ale întregului în contrast cu părţile, poate fi uşor recunoscută. Suma este un ansamblu, o mulţime în care nu există nici o ordine internă, nici o legătură mai strînsă, ci este o simplă adunare, o îngrămădire sau însumare, ca de exemplu o grămadă de gunoi sau de bani etc. A doua determinare este mai gravă : proprietăţile întregului nu rezultă din acţiunea părţilor, acţiune ce leagă strîns componentele. Atunci de unde ? Chestiunea va fi reluată.

S-a mai definit întregul prin „transponibilitate", datorită căreia întregul rămîne, deşi toate părţile au fost înlocuite (Aloys Wenzl, *Die Gestalt- und Ganzheitsbegriff in der modernen Psychologie, Biologie und Philosophie,* în opera colectivă *Philosophia perennis,* voi. II, 1930, p. 660). Caracterul de persistenţă a întregului a fost numit de W. Burkamp *(Die Struktur der Ganzheiten,* 1929, p. 91), după indicaţii ale biologilor (W. Roux, Zimmermann), „menotâxii" *(meno* = rămîn, *taxis* = orînduire), adică întreguri ce se conservă, fie pentru că rezistă tulburărilor, fie pentru că nu au întîmpinat tulburări *(ib.,* p. 96). Exemple de menotâxii sînt : sistemul planetar (care n-are nevoie de rezistenţă pentru a se conserva, fiindcă nimic nu-1 tulbură), celula, organismul, biogeneza, poporul, statul, cultura, eul, chiar un fluviu, flacăra sau ciclul apei pe pămînt, toate întreguri ce reacţionează la influenţe tulburătoare.

Caracterul menotaxic al întregului se explică prin aceea că întregul este ceva închis, în sensul că întregul nu mai permite integrarea de componente noi. Dar şi o sumă, o grămadă nu mai este aceeaşi grămadă,

dacă i se retrage sau i se adaugă unităţi. Cine a lăsat pe masă o grămadă de bani şi găseşte numai 2—3 piese, simte îndată diferenţa dintre cele două grămezi. Desigur, în cazul grămezii lipseşte reacţia întregului, prin care acesta se opune oricărei modificări din afară. Dar este oare întregul atît de închis, atît de izolat ? Noţiunea de întreg a fost introdusă ca un protest împotriva izolării, a „atomizării" realităţii, dar iată că întregul, care are sarcina de a lega, izolează de restul lucrurilor factorii legaţi de el. Experienţa arată că nici un întreg nu este izolat, deci arată că noţiunea de parte şi întreg este relativă. în adevăr, partea poate fi ea însăşi „una", un întreg, cum constată Aristotel, iar întregul este el însuşi o parte într-un întreg mai mare. întregul tinde deci să se depăşească, să nu se închidă în sine. Gîndirea izolatoare este neîncetat corectată de gîndirea întregitoare. Desigur, nu orice parte este necesară pentru constituirea şi conservarea întregului, însă această necesitate nu este riguroasă. E greu să determinăm dinainte părţile care sînt indispensabile pentru întreg. După aceste observaţii preliminare în legătură cu concepţia cea mai răspândită asupra raportului dintre parte şi întreg, să trecem la examinarea mai amănunţită a dualismului dat şi a recesivităţii întregului faţă de parte.

în enunţul că întregului i se cuvine primatul există un grăunte de adevăr. Nu totdeauna, dar adeseori experienţa începe prin a percepe întregul sub o formă globală, confuză, ca şi cum el n-ar avea părţi. întregul este nemijlocit dat. Dacă întregul nnar avea părţi, dacă deci el ar fi simplu, gîndirea ar sta pe loc extaziată de claritatea ei perfectă. Aşadar, la început, nu este nevoie să percep explicit părţile, nu este nevoie nici să le gîndesc explicit, este destul să ştiu implicit, confuz că ele există. întregul nedeterminat de la început părăseşte treptat poziţia sa superioară şi se eclipsează în faţa părţilor, poate fiindcă el a înţeles că datorează părţilor existenţa sa, iar superioritatea sa o datorează întunecării vremelnice a părţilor. Dacă uneori din cauza pomilor nu vedem pădurea, totdeauna pădurea trădează prezenţa pomilor. Pomii pot exista fără pădure, dacă sînt împrăştiaţi, dar pădurea fără pomi nu există [14]. Să nu pierdem timpul cu o ceartă de cuvinte. Se înţelege că cine vorbeşte de „părţi", se gîndeşte şi la „întreg"„ sau la „totalitate", dar nu mai puţin şi invers, aşa încît unul nu există fără altul, însă nu este vorba de o corelaţie pe poziţii egale, ci unul din termeni domină, .celălalt este recesiv. Nu există întîi întregul (totalitatea) şi apoi părţile, ci există întîi părţile — fără ca prin „întîi" să înţelegem o ordine cronologică. Numai existenţa părţilor ne dă dreptul să vorbim de totalitate. Totalitatea nu se explică prin ea însăşi.

Recesivitatea parte-întreg apare în adevăratul ei aspect numai dacă respectăm distincţia dintre analiza logică şi analiza reală. Prima analiză nu .modifică lucrurile analizate, ei numai explicitează deosebirile, multiplul, momentele, „părţile" ; a doua poate merge pînă la distrugerea corpurilor compuse sau totalizate şi reducerea la componentele lor. Analiza logică nu postulează necesar ca termenii analizaţi să fie în mod propriu „părţi". Cu această constatare abordăm confuzia principială ce stăpîneşte şi viciază discuţia.din jurul acestui dualism. Termenul de părţi implică, sub o formă sau alta (adică sub forma pe care părţile o au acum sau sub o altă formă), independenţa lor iniţială urmată de compunerea

lor într-un tot. Respingem hotărît — vom vedea de ce — riposta că întregul a determinat compunerea părților şi felul în care ele se înfățişează acum. Analiza reală despică obiectul în părți, îl distruge, redă libertate părților chiar dacă procesul de eliberare nu este acelaşi cu procesul de compunere. Distrugerea are brutalitatea rapidă pe care construcția anevoioasă n-o cunoaşte.

Orice întreg supus analizei reale presupune „părți" sau existențe componente care stau în relație de acțiune reciprocă, pe cînd la simpla sumă relațiile de acțiune reciprocă sau nu există, sau sînt indiferente,, sau nu sînt de natură a modifica natura părților integrante. întregul este totdeauna articulat. Firele de nisip stau în grămadă fără a exercita unele asupra altora o acțiune apreciabilă. Altfel se întîmplă dacă ele sînt amestecate cu var şi apă pentru a da un produs ce leagă strîns cărămizile. Toate părțile întregului se influențează unele pe altele şi astfel constituie o totalitate. Este de aşteptat ca relația de acțiune reciprocă să producă proprietăți deosebite de proprietățile pe care le-au avut înainte părțile. Rezultanta interacțiunii este ceva nou. Faptul acesta se constată pretutindeni în realitate, în lumea corporală, ca şi în lumea conştiinței. Problema aceasta, fiind importantă, ne va preocupa mai jos. Noutatea este universală ; ea este cheia lumii, nu repetiția, identitatea. De asemenea, este de aşteptat ca noile proprietăți rezultate din interacțiunea părților să influențeze părțile, să se răsfrîngă asupra lor, şi astfel să ia naştere mereu alte rezultante în mod indefinit. H. Spencer numără printre principiile evoluției „multiplicarea efectelor", iar W. Wundt vorbeşte de „heterogonia scopurilor".

Pînă aci nimic deosebit. Dar holofilii merg mai departe. Ei afirmă că proprietățile întregului, că forma, ordinea, structura lui nu decurg din relațiile de acțiune ale părților, ci sînt un plus față de acestea. De unde provine atunci această noutate ? Să fie ea oare un dar al cerului, o creație din nimic sau dimpotrivă are condiții naturale de ,apariție ? Ce poate să mai fie o totalitate, dacă suprimăm părțile ei şi nu cercetăm! cu atenție proprietățile acestora ? Dacă nu considerăm întregul un mister, un *deus ex machina,* trebuie să-1 considerăm ca fiind condiționat de interacțiunea părților. Dar n-am putea explica noutatea întregului față de părți, nu din interacțiunea părților sale, ci din adăugarea la părți a unui factor eterogen, străin ? Aşa explică neovitalistul H. Driesch fenomenul vieții. Elementelor materiale, neorganice, se adaugă un factor „ameoanic", psihoid, oarecum imaterial, pe care el îl denumeşte aristotelic *entelehie,* avînd ca funcție de a face din numeroasele elemente materiale un „sistem armonic-ecvipotențial", în care fiecare parte organică poate reface întregul, aşadar în care fiecare parte este egală cu întregul. La fel Osw. Spengler găseşte resortul oricărei mari culturi istorice într-un suflet specific, supus unui ciclu necesar, unui „destin". Nu demult, Othmar Spann a construit întreaga filozofie pe ideea de totalitate sau de„„universalitate". Totalitatea *(Ganzheit)* nu este o simplă țesătură de fenomene, nu este o „structură", ci o putere activă. Aşa formulează Spann „idealismul dezvoltat", concepția sa (O. Spann, *Philosophenspiegel,* 1933, p. 134).

Noi refuzăm orice valoare explicativă acestor „factori ai totalității", care sînt personificări, produse tîrzii ale vechilor mituri, romantisme

camuflate în cea mai nouă ştiinţă. H. Hoffding, care în operele sale *(La pensee humaine* şi *La relativite philosophique)* a demonstrat marea semnificaţie pe care o au, pentru interpretarea lumii şi vieţii, existenţa şi dezvoltarea „totalităţilor", respinge energic explicarea vieţii prin „forţele vitale", deci prin cauzalitatea întregului impus din afară părţilor. „Conceptul totalităţii nu poate fi niciodată întrebuinţat în ştiinţă pentru a desemna o cauză sau pentru a oferi o explicaţie. Am dat o critică a vitalismului în a mea *Relativitate filozofică"* (Hoffding, *Les conceptions de la vie,* 1936, p. 28—29). Dacă nu admitem o cauzalitate specifică a întregului, o cauzalitate superioară chiar finalismului sau un echivalent al lui, nu negăm întru nimic însemnătatea ireductibilă a întregului. Recesivitatea nu compromite nici independenţa, nici valoarea superioară a termenului recesiv, ci îi circumscrie sfera de valabilitate. „Totalitatea" nU| este totul, ci o „parte" recesivă, dacă ni se permite acest joc de cuvinte.

Pînă acum tema noastră a fost examinarea raportului dintre părţi autentice, separabile, şi întregul ce rezultă din interacţiunea lor, adică din relaţia componentelor. Întregul adaugă părţilor bogăţia relaţiilor dintre părţi. Experienţa ne dezvăluie un vast domeniu în care termenul de „parte" este luat în sens vag, fiindcă nu poate fi vorba de „compoziţie", de o interacţiune între momentele componente. Un corp are momente „abstracte" sau neindependente, ca figura, întinderea, culoarea, duritatea etc. Acestea au fost calificate ca părţi într-un sens general, imprecis (Edm. Husserl, *Logische Untersuchungen,* yol. II, partea I, ed. a Il-a, 1913, p. 240—241). Un corp elementar (atom, electron etc.) posedă proprietăţi care n-au existat independent şi care apoi s-au unit. Ele au format de la început un întreg, ele au aparţinut acelui corp în mod originar. Prin aceasta nu trebuie să înţelegem că întregul a precedat „părţile", că el le-a strîns laolaltă şi că întregul are aceeaşi relevanţă ca şi părţile. Desigur, prin aceasta nu trebuie să înţelegem nici că numitul corp a apărut ulterior proprietăţilor ca un *produs* al lor. *Raport de acţiune există numahîntre individuali, nu între generali abstracţi.* Este un fapt fundamental însă că întregul (corpul dat) nu înseamnă nimic fără „părţile" sau proprietăţile sale. Aceeaşi situaţie este semnificativă pentru viaţa psihică. Percepţii, imagini, noţiuni, sentimente, impulsuri etc. nu sînt „părţi" care ar putea exista independent de conştiinţă şi prin interacţiunea lor ar produce conştiinţa ca totalitate. Numitele „stări" sau „procese" nu există decît prin întregul sau totalitatea conştiinţei, fapt care nu justifică interpretarea că întregul conştiinţei precede stările sau că el este activ, adică producătorul lor exclusiv. în realitate, procesele dau conştiinţei aspectul unic al psihicului, sub condiţia neapărată ca întregul să fie aderent la părţi cu titlul recesiv. Ne aflăm aci în faţa unei situaţii pe care vechi prejudecăţi au întunecat-o.

Un alt sector al experienţei oferă un nou document de aplicare imprecisă, generală a dualismului parte-întreg. E vorba de cele două «cardinale noţiuni sau „intuiţii" : spaţiu şi timp, la care adăugăm şi unirea lor : mişcarea. Deşi continue, spaţiul şi timpul au părţi şi chiar au servit ca prototip pentru „partiţiune", pentru „diviziune la infinit". Sînt şi astăzi gînditori care afirmă că spaţiul şi timpul pot fi divizaţi, însă nu în părţile finite, ci numai la infinit. Mai mult, la acestea nu poate fi

vorba de o tăiere ca într-un corp, în **aşa** fel încît părţile să fie despărţite printr-un gol fie şi relativ. Se argumentează că un spaţiu alcătuit din puncte indivizibile şi un timp alcătuit din *momente* indivizibile sau ultime contrazic ideea de continuitate, care va fi cercetată, îndeosebi, mai tîrziu. Rezistenţa împotriva ideii de „părţi" ale spaţiului şi timpului, sub cuvînt că ele dizolvă continuitatea, are originea în credinţa că între două puncte sau două momente trebuie să existe un gol, prin care trebuie să trecem pentru a ajunge de la un punct sau moment la altul. Dacă admitem că punctele şi momentele sînt în contact perfect, trecerea nu mai are nevoie de un gol, pentru a deveni inteligibilă, şi continuitatea este respectată. Se iveşte aci o obiecţie. Nu se contopesc oare punctele sau momentele ce stau în contact perfect ? Dacă s-ar întîmpla aşa ceva, am avea înainte următoarea alternativă : sau spaţiul dispare într-un singur punct oarecum supraspăţial şi timpul într-o clipă eternă; sau, pentru a salva timpul şi spaţiul, admitem că ele au goluri sau neanturi între puncte sau între momente. Ambele alternative sînt respinse de experienţă. Nu există şi o a patra alternativă în afară de acestea două şi de a treia primită de noi a contactului perfect între puncte şi momente ? A patra alternativă este aceea a continuităţii perfecte, fără puncte şi momente ultime. Kant numeşte spaţiul şi timpul, în aprobarea lui Schopenhauer, un *totum,* nu un *compbsitum* (Schopenhauer, *Sămtliche Werke,* voi. I, 643).

Dacă prin această distincţie Kant înţelege să spună că spaţiul şi timpul *nu* iau naştere prin compunerea punctelor şi momentelor, oricine este de acord cu el. Dacă însă el înţelege să spună că spaţiul şi timpul nu au nici un fel de părţi, acordul încetează. Este evident că spaţiul şi timpul pot fi divizate, deci au părţL Că aceste părţi nu sînt despărţite prin goluri, este tocmai teza noastră impusă de faptul continuităţii.. Se va riposta poate că părţile nu sînt adevărate părţi, adică nu sînt puncte şi momente ultime, deoarece partiţiunea, diviziunea poate fi imaginată la infinit. Diviziunea la infinit este o cerinţă a imaginaţiei, nu una logică sau reală. Căci un spaţiu sau timp dat sau limitat nu poate cuprinde un număr infinit de părţi, dar, lor le putem adăuga infinit alte părţi nelimitat şi fără început şi sfîrşit. Este drept că Aristotel admite, diviziunea la infinit a unei porţiuni limitate de spaţiu, fiindcă are la îndemînă distincţia dintre virtual şi actual. Dar el nu admite un spaţiu ce se întinde la infinit şi un timp infinit. In adevăr, un spaţiu limitat are virtual, nu actual, infinite părţi, dar universul spaţial nu poate fi virtual infinit. Celebrele aporii ale lui Zenon împotriva mişcării se explică prin iluzia că între două puncte rămîne un gol, în care aşezăm un alt punct şi aşa mai departe la infinit, cu concluzia că mişcarea este imposibilă, fiindcă nu poate străbate atîtea goluri. "

In puţine cuvinte, independent dacă părţile continuului spaţio-temporal sînt infinite sau finite (puncte sau momente), nici continuul nu poate fi conceput fără „părţi" şi, totuşi, el nu este „compus" din părţi. In toate cazurile întregul apare ca recesiv faţă de părţi, în simbioză necesară cu părţile. Discuţia divizibilitaţii finite sau infinite a spaţiului şi timpului a fost aci un interludiu. Jocul din plin se va desfăşura în alt cadru.

7. NOUTATE-REPETIȚIE (IDENTITATE)

Unele cerințe, pe care le-am resimțit adeseori în expunerea de pînă acum, impun examinarea recesivității în dualismul *noutate-repetiție* (identitate). Notăm că şi noutatea poate da impreisa monotoniei, oarecum a repetiției, cum remarcă P. Valery : „simțim strania impresie a monotoniei în noutate, şi a plictiselii minunilor şi extremelor" *(Variete,* III, p. 302). Monotonia nu este, în sensul propriu al cuvîntului, repetiție, ci rezultatul psihologic, subiectiv al unei anumite repetiții, al repetării „în serie" al noutăților care blazează şi enervează. Poate că această impresie a determinat nevoia intensificării calitative a noutăților pînă la noutatea catastrofică, apocaliptică, pînă la noutatea care face *tabula rasa* din tot ce a fost, pînă la noutatea ca revoluție radicală. în calea înțelegerii noutății a stat totdeauna deprinderea de a gîndi noutatea ca o răsturnare absolută, ca ceva *cu totul* altul sau *cu totul* altfel. Ieşirea din acest psihologism neconcludent este acceptarea repetiției, a identicului ca partener necesar, dar recesiv al noutății. Noutatea domină existența. Ea este asociată implicit în orice schimbare sau devenire, în orice productivitate, în orice existență multiplă, diversă, pe scurt, în *realizare* ca atare. înainte de a merge mai departe, este nevoie de o precizare. Se repetă, este dat de mai multe ori numai identicul. Dacă noutatea este implicată în schimbare, ca şi în orice varietate a existenței, atunci identicul, ceea ce se repetă, cunoaşte şi el un fel de noutate, deci nu este o valoare ruptă de noutate, ci împletită cu ea recesiv. Cum s-a mai relevat, identicul nu tolerează vreo schimbare interioară lui, el însuşi nu devine, fără a înceta de a fi identic. Totuşi, identicul cunoaşte o schimbare mai adîncă : apariția şi dispariția. O proprietate, în sine sustrasă schimbării, identică, apare şi dispare din realitate odată cu ultimul individ al unei specii care posedă acea proprietate. Adăugăm că există şi proprietăți ce nu dispar niciodată fiindcă nici indivizii ce le aparțin nu dispar, şi tocmai aceştia sînt vizați de concepția răsturnării radicale, absolute, care nu poate tolera ceva indestructibil.

încă demult am. bănuit că în acest dualism s-a adăpostit problema fundamentală a filozofiei europene, care include şi alte probleme sau dualisme, între care, în afară de cele şase precedente, se cuprind : discontinuu-continuu şi eterogen-omogen. Dualismul de față ni s-a impus sub forma întrebării : „cum este posibil ceva nou ?« *(Reconstrucție filozofică,* 1944, p. 419), întrebare care a determinat, ca o primă încercare de soluționare, teza noastră de doctorat din 1914 asupra lui Bergson.

Dualismul acesta a devenit problema fundamentală a filozofiei europene odată cu apariția ştiinței naturii la greci. Ştiința naturii s-a constituit prin negarea creației din nimic şi a dispariției din nimic, adică a noutății presupuse de trecerea de la nimic la ceva şi de la ceva la nimic, şi prin afirmarea „existenței", adică a persistenței, a indestructibilității, a repetiției, a identicului. De la ştiința veche am moştenit două principii : „din nimic, nimic" şi „existența" este opusă „devenirii", principii îmbrățişate nu numai de filozofii moderni, dar şi de oamenii de ştiință. Persistența sau indestructibilitatea, chiar şi la unii indivizi, postulează că anumite proprietăți sînt identice şi ca atare ele se pot repeta indefinit. Cea mai izbitoare impresie pe care ne-o oferă lumea

•si viața omului este diversitatea, deosebirile de peste tot. Noutatea este sugerată îndeosebi de multiplu, de deosebire, de existența indivizilor şi a „părților". Noutatea este primară, dominantă, fiindcă experiența proclamă că nimic nu se reproduce identic, adică fără să prezinte o diferență (W. James, *Introd. ă la philos.,* p. 180). Repetiția ca factor dominant, ca şi unul sau unitatea lumii, este rezultatul unei reflecții dezamăgite fără a fi înțeles mai adînc experiența. Adesea noutatea ne scapă, se ascunde, este discretă, mai ales la începuturile ei. Persistentul, identicul a fost considerat de la primii naturalişti înainte de Socrate ca obiect de gîndire, ca inteligibil şi ca „adevărata existență", şi de aceea :s-au denunțat iluziile simțurilor care subliniază noutatea, adică schimbarea şi diversitatea lucrurilor individuale. Scepticismul față de valoarea de adevăr a datelor senzoriale era din plin compensat de dogmatismul încrederii în valoarea gîndirii, a Rațiunii şi în capacitatea ei de a descoperi adevărul („existența"). Opoziția, pasionat exagerată şi exploatată de iraționalismul contemporan, între noutatea intuiției (percepției) şi identitatea gîndirii are o venerabilă vechime. Este una din •cele mai tenace prejudecăți ale filozofiei europene. De la greci apasă asupra gîndirii europene prejudecata că noutatea perceptivă este neinteligibilă, că este un mister, un miracol, pe cînd identitatea, ceea ce se repetă şi ne este familiar este inteligibil, universal şi necesar. în realitate, noutatea este familiară, este universală şi necesară, iar cel mai mare mister şi miracol este repetiția, legalitatea, împrejurarea, de exemplu, că dintr-un ou de găină iese tot o găină, că anotimpurile revin asemănătoare, dacă nu identice, că semănăturile de toamnă sînt o speranță, justificată, în majoritatea cazurilor, prin recolta din vara următoare.

Pentru contemporanul W. James este un fel de axiomă că noutatea este de domeniul percepției, al experienței, pe cînd identitatea este un privilegiu al „conceptelor" care de aceea falsifică percepția, realitatea, sau sînt neadecvate acesteia. „Neîncetata producție de noutăți concrete este aşa de evidentă, încît rațiunea raționantă, mărginită la metoda sa de a explica ceea ce este prin ceea ce a fost şi neavînd la dispoziția sa pentru aceasta decît principiul identității, tratează fluxul percepției ca iluzie fenomenală, cauzată de neîncetata recompunere în forme şi proporții noi a elementelor nealterabile, coeterne lumii" (W. James, *Jntrod. ă la philos.,* p. 181). Dar James, ca, reprezentant al unei filozofii experimentale, „al unui empirism radical", nu poate ignora şi cealaltă latură a faptelor, oricît de ciudată ar apărea punerea laolaltă a celor două enunțuri. Să ascultăm şi celălalt glas : „elementele universale şi elementele particulare ale experienței sînt în mod propriu cufundate unele în altele şi toate sînt trebuitoare. Funcția conceptuală nu este un simplu cui pictat, de care nu putem agăța nici un lanț, căci în realitate noi agățăm percepțiile de concepte şi conceptele de percepții fără a distinge şi indefini" *(ib.,* p. 132). Nu este locul să cercetăm mai adîncit raportul dintre percepție şi concepție. Trecerea de la percepție la concepție nu este trecerea de la un plan real la unul artificial, cum în diorame planul de lucruri reale este continuat cu un plan pictat în perspectivă, schematic. Noțiunea oferă clar, explicit ceea ce în percepție este neclar, implicit, global. Desigur, un tot ce este în percepție neclar ajunge să fie exprimat clar în noțiune, dar ceea ce noțiunea oferă

clar nu este un adaos artificial la percepție, ci este însăşi percepția **cu** singurul adaos al clarității, al explicitării. Impresia de „abstract", de „schematic" a noțiunii rezultă din faptul că noțiunea exprimă numai unele proprietăți ale individualului, anume acelea care sînt necesare *determinării* lui la un moment dat. Scopul noțiunii (generalului) nu este însuşi generalul, ci individualul, înțelegerea lui. înțelegerea lucrurilor se desfăşoară în timp, ca întreaga viață omenească, se face treptat. Ea nu este niciodată o revelație totală, definitivă. **In** acest sens se confirmă propoziția lui Bacon că adevărul este „fiul timpului", ca şi enunțul mai nou, dar alterat în spirit relativist şi chiar sceptic, că adevărul este „istoric" sau legat de anumite împrejurări şi de anumiți oameni. Nu sînt diversitatea şi noutatea factori primordiali ?

Avem acum de străbătut principalele etape ale dualismului noutate-identitate. Cea dintîi soluție este acceptarea noutății ca un fapt universal, fie sub forma devenirii, a schimbării, fie sub forma individualului, a concretului. Pînă astăzi schimbarea, mai ales evolutivă, progresivă, a rămas principiul noutății. Primul mare apologet al noutății a fost Heraclit. Dar toți naturaliştii greci şi apoi întreaga fizică greacă repetă că *physis* (natura) este devenire neîncetată, apariție şi dispariție, naştere şi moarte de noutăți. Numai Heraclit se declara mulțumit cu țîşnirea de pretutindeni a noutăților,. pe cînd contemporanii şi urmaşii săi căutau cu gîndirea o existență care nu se naşte şi nu moare, care rămîne identică — substrat metafizic neatins de prefaceri. Dar însuşi Heraclit opune devenirii o „armonie nevăzută", o lege constantă manifestată în foc, care se aprinde şi se stinge „după măsură", adică după Rațiune *(Logos).* Gîndirea greacă s-a împotrivit cu energie ideii de noutate ca *creație* sau apariție din nimic şi dispariție în nimic, şi ne-a lăsat drept, moştenire principiul *ex nihilo nihil.* Dar în gîndirea greacă de mai tîrziu, postaristotelică, prin stoici, chiar şi prin epicurei şi mai ales prin neoplatonici, s-a strecurat, ca un element corosiv, ideea de apariție din. nimic,şi dispariție în nimic. In opera fals atribuită lui Aristotel, *De Melisso, Xenophane, Gorgia,* în care sînt prezente idei stoice,, ideea creației nu mai scandalizează, ci este impusă de faptul multiplicității. „Iar ipoteza unei naşteri din nimic este îndeobşte mai lesne de acceptat decît aceea că ființele nu pot fi multe...". **„Încît** un lucru este limpede,' că pentru unii se poate vprbi şi de . devenire din neființă" *{Fragmentele eleaților,* trad. de D. Pippidi, p. 141, 142). ,

; . Oricum, lui Heraclit îi recunoaştem gloria de a fi formulat cel dintîi doctrina care poate fi rezumată în dictonul, nici la el aplicat*în mod consecvent : „totul este nou sub soare". Gîndirea dezamăgită **va** alege formula contrară, tot **atît** de parțială : „nimic nou sub soare". Concepția potrivită faptelor este subordonarea recesivă **a** identității, a repetiției, a vechiului față de noutate. Nimic nu este numai **nou** sau rtumai .vechi (identic, repetiție), ci totul este-**nou, dar** legat recesiv de vechi, **de** identic, acesta în funcție recesivă, pentru **a face** noutatea inteligibilă, adică pentru a face **din** noutate un element necesar **al ra**ționalului. Dar să ne întoarcem **la** expunerea noastră, istorică.

A doua soluție înfățişează noutatea sensibilă, perceptivă (creația şi distrugerea) drept o iluzie a simțurilor, iluzie care este înlăturată dacă noutatea apare gîhdirii **ca** unire şi separare a „elementelor" în sine.

identice, imutabile : homeomeriile lui Anaxagoras, cele patru „rădăcini" ale lui Empedocle, atomii lui Leucip şi Democrit. Anaxagoras afirmă o infinitate de calităţi, adică de noutăţi ireductibile, dar le socoteşte identice, sustrase schimbării, infinit divizibile, capabile să se amestece, aşa încît fiecare lucru posedă toate calităţile, dar în proporţii cantitative deosebite. Cantitatea noutăţilor (calităţilor) determină natura fiecărui lucru. Empedocle reduce calităţile (noutăţile) la patru, pe care concordia şi discordia le uneşte sau le desparte. Acest naturalism n-ar fi apărut fără opoziţia concepţiei contrare : existenţa este eternă repetiţie, identitate, concepţie reprezentată de Parmenide şi de ceilalţi eleaţi. Concepţia naturalismului ionian nu este, cum se spune adeseori, o sinteză a noutăţii lui Heraclit şi a identităţii lui Parmenide, ci este o „salvare a fenomenelor", deci este un primat al noutăţii, al diversităţii şi schimbării, faţă de care identicul are o poziţie recesivă, în serviciul termenului dominant.

A treia soluţie, încă mai îndrăzneaţă în intenţia ei de a salva noutatea, este concepţia lui Platon, care adaugă elementelor sensibile, supuse devenirii, mulţimea de forme (Idei); care sînt tot atîtea calităţi. Întîi, „forma" reprezintă întregul ca ceva *nou* faţă de elementele materiale ; forma este o creaţie superioară creaţiilor sau noutăţilor sensibile. Este superioară, fiindcă forma (Ideia) este instrumentul ştiinţei, este noţiunea, universalul. Rămînea, pentru a salva noutatea prin forme (Idei), să se accepte şi forme individuale, nu numai generale. Acest pas îi face neoplatonicul Plotin *(Eneada* V, 7), cum notează just Leon Robin *(Aristote,* 1944, p. 93). Teoria formelor, dezvoltată naturalist de Aristotel, este ultima mare soluţie antică a problemei noastre.

Semnificaţia excepţională a concepţiei lui Aristotel stă în completarea teoriei formelor, pentru a înjgheba o explicaţie care respectă mai deplin noutăţile calitative. El leagă strîns forma de materie şi mai ales defineşte materia ca virtualitate sau posibilitate şi forma ca actualitate sau realitate. Formă ca noutate preexistă în materie în mod virtual, ca o posibilitate, aşa încît noul purcede din propria sa virtualitate, el populează fantomatic lumea materiei înainte de a se actualiza sau realiza. Forma calitativă este desigur un identic (general), dar în acelaşi timp este ceva nou, iar noutatea sa este subliniată de preexistenta sa ca virtualitate materială. Nu uităm de asemenea că la Aristotel deosebirea dintre formă şi materie este relativă : orice formă inferioară este o materie pentru forma superioară. Nu uităm nici că individualul, noutatea prin excelenţă ia naştere din unirea formei şi materiei, a două identităţi (generali) îmbinate cu noutatea calitativă — situaţie care va avea un epilog surprinzător, favorabil noutăţii. în adevăr, concepţia aristotelică s-a menţinut în evul mediu adaptată la credinţa creştină — o altă manifestaţie a noutăţii, adică a creaţiei — şi a naufragiat cînd mişcarea „nominalistă" a descoperit că formele (ideile, universalii) sînt simple cuvinte fără suport în lucruri, acestea fiind simple existenţe individuale schimbătoare, expresii ale noului, ale creaţiei. Nominalismul înfloreşte şi în gîndirea antică, după Aristotel, în filozofia numită elenisto-romană, şi se transformă în scepticism care minează cugetarea veche, cu toate încercările de a se refugia în platonismul mistic. Dar şi gîndirea medievală se încheie (secolele XIV şi XV) tot cu nomina-

lismul, care formal respectă credința, dar în fond minează fundamentul teoretic al credinței, aristotelismul. Paradoxul este că nominalismul se află în germene în filozofia lui Aristotel, care, e drept, instituie noțiunea de formă (general) ca principiu al științei — „nu există știință decît a generalului" —, dar susține că forma realizată în materie produce individualul şi deci că realitatea este alcătuită din existențe individuale în permanentă devenire, în veşnică producere de noutăți. Gîndirea antică şi medievală au naufragiat din cauza imposibilității de a rezolva problema noutății. Ştiința antică era condamnată de însuşi principiul ei paradoxal : ea vrea să domine calitatea, noutatea prin transformarea ei în ceva identic, în persistență. Mobilitatea sau principiul mobilității primea consacrarea Imobilității sau Identității.

Ştiința modernă, acceptînd ca punct de plecare nominalismul calităților, elimină — pentru a construi noua ştiință a naturii — noutatea, calitativul, aşa-numitele „calități oculte" sau „forme substanțiale", şi pune în primul rînd Matematicul, cantitățile omogene ce pot fi măsurate. A surprins şi a entuziasmat că experiența, după antici, o lume de noutăți calitative, ascultă de valorile cantitative. Matematicul nu este o treaptă spre lumea Ideilor (Formelor), cum era la Platon, ci o< treaptă spre lumea sensibilă. Nu numai succesul teoretic al eliminării noutății calitative în favoarea identicului cantitativ (matematic), dar şi succesul practic sau tehnic al acestei eliminări, sub forma de construirea maşinilor în serviciul muncii omeneşti, au pus ştiința modernă la adăpost de atacurile nominalismului sceptic. Scepticismul sau, mai degrabă, probabilismul lui Hume nu se atinge de ştiință, mai ales de matematică, ci numai le răpeşte acestora încrederea dogmatică, pe care o nutrea soluția raționalist-matematică a lui Descartes, atît de favorabilă identității, repetiției mecanice. Probabilismul lui Hume a trezit pe Kant din „somnul dogmatic", îndemnîndu-1 să dea raționalismului cartezian, dezvoltat de Leibniz-Wolff, şi corectat de Newton, o nouă justificare critică. Noutatea împotriva identicului apare la Kant, ca şi la Platon, în gîndire care este o „activitate sintetică", deci o activitate producătoare de noutăți, dar aceste noutăți sînt *a priori,* adică generale şi universale, şi anume sînt simple relații sau moduri de a uni sintetic materialul, multiplul sensibil pentru a-i conferi obiectivitatea.

Lecția lui Kant a fost înțeleasă. Filozofia critică era o genială înviere modernă a platonismului. Noutatea rezidă în idei, în Forme, deci în ceva universal, noutatea a pătruns în sfera identicului, însă identicul (forma) are nevoie de o materie sensibilă, de un „multiplu intuitiv", de acest nesecat izvor de noutate pentru a-şi justifica funcția sintetică, de inovație. Lumea cantitativă a fizicii noi, sfera identității mecanice este condiționată de calități universale care sînt formele *a priori* ale Spiritului sintetic, creator. Contribuția kantiană, cu adînc răsunet în filozofia idealistă, descoperirea sa epocală este activitatea sintetică, productivă a „rațiunii pure". Kant prepara astfel o concepție în care înviază spiritul lui Heraclit, ideea creativității sub impulsul contradicției. Marele continuator al lui Kant este Hegel, care nu-şi ascunde aversiunea sa față de cantitativul şi identitatea matematicii. *Dialectica* lui Hegel nu ignorează valoarea pozitivă a experienței cu calitățile şi noutatea ei, dar are ca resort intim credința că noutatea calității nu gă-

sește în contingența empirică cea mai fericită expresie, ci în ordinea rațională a Ideilor, a Formelor, dacă Ideea sau „Spiritul" posedă autorriotricitate, dacă Ideea din impulsul intern al negației de sine „creează" noutățile calitative prin salturile tezei, antitezei şi sintezei. Dialectica dă noutăţii o traducere în acelaşi timp teoretică şi practică, logică şi etică. Noutatea este „universalul concret" ; creația este inerentă Rațiunii, nu Experienței, căci noutatea este haotică, contingentă în experiență, fiindcă este ordonată dialectic în Rațiune, în Spirit.

Piatra de scandal a dialecticii este principiul identității în logică îşi principiul conservării energiei în natură. Hegel însuşi a înfruntat principiul contradicției, ca şi pe acela al identității, fiindcă poseda un principiu mai fecund, acela al creativității dialectice. Ştiința naturii a menţinut ca scop suprem al activității ei logice „identificarea", căutarea persistentului, imutabilului. De aceea o parte din filozofia contemporană, nemulțumită de ştiința modernă a materiei şi chiar de dialectica hegeliană, căreia i se aducea învinuirea constructivității sale raționale, a înfiripat îndrăzneț o nouă ediție complet refăcută a nominalismului, .a curentului romantic irationalist sau antiintelectualist. Exponentul tipic al iraționalismului cu numeroase şi vechi ramificații este Henri Bergson, care opune repetiției „continuitatea mişcătoare" a noutăților indistincte, a calităților ce se întrepătrund, iar determinismului libertatea inerentă noutății, creativității. Iraționalismul, duşman al determinismului şi repetiției, este o filozofie a libertății, a „spontaneității". încă înainte de Bergson, neocriticistul Ch. Renouvier, împrumutînd unele elemente de la Hegel —• prezentarea categoriilor antinomice sub forma •de „dileme" —, afirmă libertatea, noutatea, „începutul absolut", împotriva determinismului necesitar. Merită să fie subliniat că Renouvier apără libertatea, spontaneitatea, în numele principiului contradicției şi a[l] legii numărului determinat. Pentru Renouvier, numărul este o țege fundamentală a gîndirii. Cum numărul este totdeauna determinat, finit, un infinit dat, împlinit este o contradicție. Deci tot ce există are un început, este o creație, este apariția a ceva nou (vezi Ch. Renouvier, *Les dilemmes de la metaphysique pure,* 1901, mai ales p. 177—183). Legea numărului „determinat", argumentul zdrobitor în favoarea unui început absolut după Renouvier, este întors de neocriticistul Alois Riehl contra ideii de început absolut al lumii sau al acțiunii libere. începutul absolut este un infinit împlinit, deci o contradicție. Căci o origine a schimbărilor este ea însăşi o schimbare, aşa încît realitatea înainte de origine este alta decît după ea şi ca atare ea trebuie să aibă o cauză si tot asa mai departe la infinit (A. Riehl, *Der philos. Kritizismus,* voi. III, ed. a Il-a, p. 295).

Influențat de empiriştii englezi, dar mai ales de francezii Ch. Renouvier şi în urmă de Bergson, pragmatistul W. James apără, ca un bastion important al „pluralismului", noutatea şi libertatea. „Simțul nostru al libertății" presupune că cel puțin ceva poate să se hotărască chiar acutai şi aci, că clipa ce curge poate conține o noutate, poate să fie punctul de plecare original al unei succesiuni de evenimente şi să facă altceva decît să transmită un impuls venit de aiurea. Gîndim că cel puțin într-o anumită măsură viitorul poate să nu fie implicat în trecut şi dat cu el, ci poate să i se adauge în adevăr, sub o formă sau alta"

(James, *Introd. ă la philos.,* p. 170). Sînt gînditori contemporani care nu generalizează prezența noutății pe tot întinsul existenței. In sfera realității fizice, cauzalitatea implică echivalența dintre cauză şi efect, ecuația dintre procese, identificarea lor, pe cînd în sfera istoriei, cauzalitatea cere noutate, individualul, îmbogățirea realității. „Raționalismul ştiințelor naturale merge spre identitatea cea mai înaintată cu putință ; înțelegerea istoriei merge spre noutatea incalculabilă şi existența de fapt a producției. Dacă vrem să îngrădim noțiunea de raționalitate la primele, atunci istoria este irațională" (Ernst Troeltsch, *Der Historismus- und seine Probleme,* 1922, p. 49). Troeltsch însuşi nu este un iraționalist, căci, recunoscînd că noul nu este cuprins în condițiile preexistente,, nu ezită să afirme că apariția noutății nu înseamnă suprimarea cauzalității, absența condițiilor şi antecedentelor determinante. însuşi Bergson pare că admite că libertatea nu este un *fiat* absolut, că noutatea nu este o rupere cu tot ce a fost înainte, fiindcă, potrivit concepției sale, între trecut, prezent şi viitor există o perfectă continuitate. Mar înainte, W. Wundt distinsese prin opoziția dintre ordinea fizică, supusă legii echivalenței în transformarea energiilor, şi ordinea psihică, unde domneşte sporul de valoare, „legea rezultantelor creatoare". „Cuvîntul *rezultante* vrea să arate că există elemente particulare constatate empiric sau *legături* simple, din care iau ființă astfel de rezultante, într-o cauzalitate anolog de tare, cum se compun într-o rezultantă părțile integrante ale unei mişcări mecanice. Predicatul *creator* vrea să relevecă, spre deosebire de mişcarea mecanică rezultantă, efectul ce ia naştere nu este de acelaşi fel şi de acelaşi gen de valoare ca şi componentele sale, ci că el este specific nou, un produs pregătit în elemente, dar nu preformat în ele şi că valoarea sa are un caracter nou, situat pe **o** treaptă superioară" (Wundt, *Grundzilge der physiologischen Psychologie,* voi. III, ed. a Vl-a, 1911, p. 755).

Pînă acum am întrebuințat, alături de termenul de noutate, pe acela, astăzi la modă, de *creare.* Nu este o eroare, ci numai un risc de eroare. Se vorbeşte nu numai de „spontaneitate" şi „creație", termeni în sine dubioşi, dar şi de „spontaneitate creatoare", care este sau o tautologie sau o absurditate. Erich Rothaker, un reprezentat al „ştiințelor spiritului" pe linia lui W. Dilthey, a notat just că pe cît de frecvent se face apel la cuvîntul misterios de creație, pe atît de rareori s-a încercat o cercetare mai serioasă a noțiunii de creație. Mai suspomenitul autor a înjghebat cu greu un studiu asupra creației fără a contribui apreciabil la clarificarea noțiunii şi în cele din urmă se refugiază în iraționalitatea ei. Începe prin a defini creația prin *impresia* noutății. „Impresia fundamentală a creativității este aceea că e ceva *nou,* care nu era înainte" (E. Rothaker, *Das Wesen des Schopferischen,*. în *Blătter fiir die deutsche Philosophie,* voi. X, Heft 4, 1936, p. 407). Dar creația este mai mult decît simpla noutate. Ea este ceea ce ne surprinde, ne miră, ne mişcă, ne zguduie, fiindcă apare pe neaşteptate, exploziv, eruptiv, fapt care sugerează convingerea că creația, la care trebuie să relevăm fecunditatea ei, nu vine din lumea noastră, din imanent, ci din „transcedent", adică este divină, demonică, genială, eroică. Creația ne lasă impresia de *terribilită,* pe care istoriograful Vasari o avea în fața operelor lui Michelangelo. îndeosebi artistul genial se crede

un creator de lume. Creează Dumnezeu, creează natura, creează şi omul, dar creaţia omului are superioritatea că este însoţită de durere şi fericire, fiindcă ea este o luptă cu greutăţile, cu destinul. In cele din urmă, Rothaker examinează şi formula creştină a „creaţiei din nimic" a lumii de către Dumnezeu şi-i dă interpretarea justă : creaţia exprimă trăirea voinţei absolut libere, neîngrădite a lui Dumnezeu în faptul că ne simţim „în mîinile" lui. Aceeaşi este şi interpretarea teologului protestant Fr. Karl Schumann : „acesta este sensul propriu al ideii de creaţie. Ea exprimă înainte de orice deplina şi neîngrădita suveranitate a lui Dumnezeu asupra a tot ce este creat" *(Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne,* 1929, p. 356). Dar Rothaker, sub influenţa „existenţialismului" lui Heidegger, interpretează creaţia din nimic raportînd-o la libertatea suverană a *omului* •— se ştie că *omul* este centrul existenţialismului. „Ideea de nimic şi de creaţie din nimic se dovedeşte a fi o exprimare ocolită a cunoştinţei şi a tezei : omul este voinţă, mai de-a dreptul fără voinţă nu există o umanitate completă" (Rothaker, op. *cit.,* p. 429).

Creştinismul tradiţional n-a afirmat că însăşi creatura, chiar cea mai înaltă, omul, este creatoare. Transpunerea creativităţii de la Dumnezeu la *spiritul* omului şi apoi la întreaga natură este opera gîndirii moderne. Iniţiatorul existenţialismului contemporan, Martin Heidegger, fundează existenţa omului şi îndeosebi libertatea voinţei lui pe *nimic,* pe *neant,* şi are convingerea că principiul Nimicului ruinează raţionalismul, care primeşte maxima ştiinţei antice : „din nimic nu se face nimic". Dimpotrivă, spune el, din nimic se face orice există. „Vechea propoziţie *ex nihilo nihil fit* dobîndeşte un alt sens, un sens care priveşte *însăşi problema existenţei* şi sună astfel : *ex nihilo omne ens qua ens fit.* De abia în neantul existenţei umane existenţa în totalitatea ei revine la sine însăşi, potrivit propriei sale posibilităţi, adică într-un mod finit" (Heidegger, *Was ist die Metaphysik ?,* 1929, p. 26). Problema Nimicului (Neantului) va fi cercetată în altă parte (Existenţă-neant). Ne mărginim aci la cîteva enunţări. Un nimic absolut, substanţial, adică înainte de orice existenţă, nu poate fi gîndit în mod consecvent. Un nimic din care izvorăsc toate lucrurile se confundă cu Existenţa supraplină ce se revarsă nestăvilit. Numai nimicul relativ, totdeauna raportat recesiv la existenţă, este valabil şi serveşte cunoştinţei. Dealtfel, aceasta este şi concepţia creştină a creaţiei din nimic. Dumnezeu, plenitudinea realităţii, nu creează lumea dintr-un substanţial nimic, ci din sine, din esenţa sa infinită, prin atotputernicia voinţei sale infinite. Pe scurt, creaţia ca noutate este necesar o existenţă care include nimicul relativ, fiindcă ea înainte *nu* era şi acum este. Noutatea este o existenţă şi din alt punct de vedere : ea apare în anumite condiţii preexistente, fără a preexista ea însăşi în acele condiţii. In această situaţie, care ne va absorbi de acum, stă caracterul paradoxal al noutăţii.

Se desprinde lămurit întrebarea esenţială impusă de faptul noutăţii : noutatea este condiţionată, determinată, cauzată de ceea ce a fost sau este şi apare „din nimic" ca o spontaneitate iraţională, ca un *deus ex machina ?* Este apariţia noutăţii un fapt supranatural ? Nu numai teologii, dar şi unii oameni de ştiinţă au împărtăşit această opinie. Astfel, economistul Werner Sombart, care a trecut prin ipostaze sur-

prinzătoare, ajunge să scrie următoarele : „creația este totodeauna de origine extranaturală şi supranaturală deoarece pentru natură valorează ca lege a gîndirii că din nimic nu poate ieşi nimic. Pretutindeni unde apare în lume ceva esențial (!) nou, trebuie să admitem creația, deoarece acest principial Altul n-a putut «să se nască» din ceva prezent. Aceasta este valabil pentru începutul lucrurilor, ca şi pentru începutul vieții" (W. Sombart, *Vom Menschen,* 1938, p. 281). Vom vedea că creația postulează dimpotrivă antecedente, condiții față de care ea apare ca noutate, care nu este de două feluri : esențială şi neesențială, ci este totdeauna o noutate *reală,* nu imaginară. Teza noastră este caracterul dominant, primordial al noutății. Noutatea este faptul banal. Fenomenele cele mai obişnuite, ca sculare de dimineață, după un somn adînc, recîştigarea cunoaşterii lumii, trezirea în mijlocul realității, naşterea unui copil, creşterea lui, paşii lui pe drumul conştiinței, deschiderea unui mugur, căderea frunzelor galbene, nu demult verzi, sînt tot atîtea noutăți sau „minuni". Antecedentele, în care intră factorii identici, ce se repetă — cauza este totdeauna un general, un identic —, sînt recesive, legate de noutate. Ele luminează noutatea, fiindcă ele însele primesc lumina de la noutate şi sînt justificate prin ea, prin ceea ce nu exista pînă atunci şi acum este, făcînd dovada că repetiția identicului nu este o absurditate cosmică.

Protagonistul noutății, W. James, trădează neliniştea sa intelectuală în fața aspectului paradoxal al noutății. „în ce fel se realizează un fapt nou ? Este el rezultatul unei serii de fapte date dinainte sau dimpotrivă este un eveniment contingent, ca şi evenimentele dinainte? Sau, dacă vrem, căci aceasta revine la întrebarea, în sensul strict al cuvîntului : este el un eveniment *original ?"* (James, *Introd. ă la philos.,* p. 176—177). în altă parte şovăiala autorului este mai pronunțată. „Cînd un fenomen perceput ca nou se produce înaintea noastră, trebuie să-1 considerăm ca consecința *cu totul* (subliniat de noi) determinată şi necesară a realității existente sau, dimpotrivă, n-am putea oare să admitem că un element de originalitate s-a introdus în acest fel în realitate ?" *(ib,* p. 179—180).

Pentru a demonstra recesivitatea repetiției (identității) şi caracterul dominant al noutății, vom începe prin a clarifica expresia de „cu totul nou". Ce înseamnă dar „cu totul nou" ? Nu înseamnă nimic real, este un contrasens, o simplă vorbă, ca şi expresia „absolut identic". Identitatea nu cunoaşte grade, afară numai dacă nu face loc egalității sau asemănării. Tot aşa noutatea, care este o relație ca şi identitatea, nu cunoaşte grade, ea este pretutindeni aceeaşi noutate. Numai dacă i se asociază cel puțin un identic (general), noutatea încetează de a fi „numai noutate". Expresia de „noutate parțială" nu se raportă la noutatea însăşi sau la puritatea ei, ci numai la faptul că existența ei nu este suverană, ci tolerează prezența recesivă a identicului. Este bine să evităm această expresie aproape pleonastică. în adevăr, lumea nu cunoaşte numai şi numai noutate, cum nici exponentul „evoluției creatoare", Bergson, nu admite. „Alături" de noutate stă repetiția, identitatea. Platon observa cu adîncime că, pe toate planurile de existență, identitatea-nu poate fi gîndită fără „altul" (**8svxEpv**), fără deosebiri, multiplu, noutate. Noutatea rămîne expresia cea mai directă, dar sis-

tematic evitată, pentru diversitate, multiplu. Cineva sau oricine acceptă — chiar trebuie să accepte — deosebirea, multiplul, dar se arată rezervat față de noutate. El repetă emfatic cu Eclesiastul : „nimic nou sub soare", dar se ferește de a pronunța că „nu există deosebiri, diversități, multiplu". Cum am văzut, străvechiul dicton „din nimic, nimic" nu are valabilitatea pe care i-o atribuiau cu exclusivitate naturaliştii. Nici în domeniul fizic el nu este absolut valabil. Noi vedem aci noutatea țîşnind în tot locul şi în orice clipă, fără ca ea să înceteze prin aceasta de a fi determinată sau cauzată. Noutatea nu este o „creație din nimic", dintr-un nimic absolut, cum susțin existențialiştii, nu este o creație radicală, dar este o creație explicată şi explicativă ea însăşi. Creația, noutatea nu numai că nu este un factor irațional, ci ea este un factor superior al raționalității, este fundamentul inteligibilului. Noutatea este pretutindeni, dar adeseori nu este observată, fiindcă ea nu interesează de la început, iar identicul acaparează atenția. Este momentul să formulăm problema capitală. In ce raport stau noutatea şi identicul ? Ştim de acum că nu este posibil ca noutatea să fie absorbită de identic, „să fie identificată", cum repetă E. Meyerson, dar nici ca noutatea să înghită identicul, deşi această posibilitate mi se pare mai puțin absurdă, deşi n-a fost susținută de nimeni. O lume a identității nu mai este propriu-zis o lume, fiindcă în ea nu se mai întîmplă nimic, odată cu dispariția pluralității şi mişcării, aşadar a noutății, dar o lume numai de noutăți este posibilă, în ciuda caracterului ei haotic. De aceea noutatea este dominantă, iar identitatea este recesivă, fără ca prin aceasta să micşorăm importanța identității. Drept urmare, noutatea nu exclude cauzalitatea, nu este o naştere din nimic, o creație absolută. între cauza şi efect poate exista echivalență, egalitate sau asemănare, dar nu există identitate, în sensul propriu al acestui cuvînt luat adeseori în deşert. Efectul *se deosebeşte* de cauză, aduce ceva nou. Aşadar, raportul cauzal presupune deopotrivă noutate şi identitate. Ştiința modernă a naturii pune accentul pe identitate, însă înțelegerea raportului cauzal presupune încă mai mult noutatea, diversitatea, „sinteza", cum socotea Hume şi Kant. înțelegerea este stimulată de noutate, de îndoială, de eroare, „în toate cazurile, există în realitate un punct în care apare ceva nou : este atunci cînd fie ignoranța, fie eroarea, fie îndoiala fac loc înțelegerii" (H. Hoffding, *La pensee humaine,* 1911, p. 331). Explicația, înțelegerea au ca prim rol să dea noutății recesivitatea identicului. Identicul nu suprimă noutatea, ci o explică, precum noutatea nu suprimă identicul, ci îl *relevă,* îl luminează, îl scoate în relief. Concepția de pînă acum a explicației a sacrificat noutatea, care este nu numai obiectul de explicat, dar şi un mijloc al explicației. Fără noutate, fără diversitate dispare nu numai trebuința explicației, ci însăşi explicația. Noutatea întreține, hrăneşte, face să crească inteligența şi ca atare este inteligibilă. „Departe de a se opune nevoilor gîndirii logice, diversitatea lucrurilor se acordă cu legile esențiale ale acesteia, ea este inteligibilă" (£m. Fiszer, *L'unite et Vintelligibilite,* 1936, p. 238). Noutatea are claritatea datului simplu al relației, este inteligibilă, însă ea nu este tot inteligibilul şi de aceea reclamă întregirea recesivă a identității. Nimic nu justifică monopolizarea inteligibilului de către identic (general), de către „unul". Inteligibilul are două fețe, în care noutatea domină, fiindcă fără noutate nu

mai există nimic de înțeles. Oriunde este identitate, este şi noutate, iar noutatea însăşi este dată prin relația de opoziție față de identic, deci printr-un identic (general) simplu — se ştie că relația este totdeauna simplă.

O problemă nelinişteşte încă. Am afirmat înainte că nu există grade de identitate, cum nu există nici grade de noutate. Dar identicul — în particular, identicul ca esență — are conținuturi deosebite. „Om" este un identic, fiindcă el se repetă în fiecare exemplar individual; „animal" este tot un identic şi la fel „corp". Oriunde găsim un general, o proprietate, este prezent un identic, dar este prezentă şi noutatea, diversitatea acestui identic. Un identic absolut unic, cum ar fi spațiul, după Meyerson, este o absurditate. Spațiul însuşi este dat ca o multiplicitate, ca avînd esențial noutatea locurilor ireductibile, absolut deosebite unul de altul. în „lupta" sau „concurența" dintre nou şi identic, noul are primul şi ultimul cuvînt. Explicația care respectă datele, care nu le „reduce", este totdeauna o descripție a bogăției, a noutății lucrurilor. „Cunoaşterea este o descripție", spuneam noi într-o lucrare mai veche *(Ştiință şi raționalism,* 1926, p. 74). Nu există cunoştință, explicație acolo unde nu se constată prezența intangibilă a noutăților.

Dacă nu există grade de noutate, există adițiuni de noutate, acumulări de noutate. Cum se însumează cantitățile, se însumează şi calitățile noutăților. Trebuie să admitem noutăți infinitezimale, un fel de cuante de noutate, care merg paralel cu acumulările cantitative şi care pot duce la apariții de noutăți izbitoare, la ceea ce s-a numit „salt". Realitatea nu produce totdeauna noutatea dintr-o dată, masiv, ci cu picătura, oarecum prin „aconturi", mulțumindu-se să adiționeze micile noutăți. De aceea noutatea, ca şi cunoştința, este legată de timp. Omul descoperă adevărul crîmpei cu crîmpei, pas cu pas. întreaga natură, nu numai omul şi cultura sa, plăteşte tributul timpului. O ilustrare tipică este oprirea unei energii (de exemplu, a apei), care se revarsă impetuos, cînd stăvilirea ei a atins o anumită limită. Noutatea cea mare, saltul, erupția presupune o adunare de cuante de noutate, o împiedicare a risipirii lor, o acumulare. Raportul dintre salt şi acumularea cantitativă a fost relevat de Hegel, mai mult în treacăt, în opera *Ştiința logicii,* iar marxismul a aşezat la loc de frunte această structură importantă a proceselor naturale. Este de văzut dacă legea trecerii de la acumularea cantitativă la saltul calităților poate fi aşezată pe acelaşi plan cu legea opozițiilor, sau dacă ea nu este un caz particular al opoziției recesive. în adevăr, domină acumularea cantitativă, iar saltul calitativ este recesiv. Dar calitatea, cum se va vedea mai jos, este îndreptățită să-şi ia revanşa. Există şi acumulări calitative care duc la apariția eruptivă a unei calități „mari", surprinzătoare. Mai mult, acumulările cantitative includ necesar diferențe numerice între momentele adiționate, iar aceste diferențe nu pot fi concepute fără calitate — calitatea ocupă locul dominant (vezi capitolul calitatea-cantitate).

Filozofia contemporană vorbeşte de „evoluție creatoare" sau de „evoluție emergentă" (Lloyd Morgan, Samuel Alexander). Desigur, timpul, care este implicat în orice evoluție, nu poate fi conceput fără noutate ; de aceea factorul timp, istoric, nu poate fi eliminat din raportul cauzal. Spațiul poate fi folosit pentru o imaginară „identificare", nu însă timpul,

care posedă un sens unic, ireversibil. S-a exagerat rolul evoluției „creatoare" sau „emergente", însă nu se poate contesta că orice evoluție presupune noutatea, chiar dacă noutatea nu este zgomotoasă, ci discretă. O evoluție „pur mecanică" pare că elimină noutatea şi că se reazemă, cum spune Spencer, numai pe „conservarea forței". Realitatea ne vorbeşte altfel. O evoluție care este pură repetiție mecanică nu este o evoluție şi nici măcar simplă mişcare. Louis Liard notase din 1878, în prima ediție a operei sale *La science positive et la metaphysique,* că evoluția include treceri care, oricît de mici ar fi, reprezintă un fel de salt, o noutate, o „soluție de continuitate", un „abis". „Oricît de mic ar fi intervalul, el este de netrecut pentru gîndire ; a doua stare nu poate *ieşi* inteligibil din prima ; ea este prima stare *plus* ceva ; fără aceasta n-ar exista progres, evoluție" (op. *cit.,* ed. a V-a, 1905, p. 167—168). Cum se vede din citat, Liard împărtăşeşte şi el prejudecata că inteligibil este numai ceea ce se repetă, identicul, generalul, dar, cum este nevoit să recunoască în orice proces evolutiv existența a ceva nou, el recurge la subterfugiul obişnuit al deosebirii dintre „fond" şi „formă", deosebire care maschează perplexitatea, dar nu lămureşte nimic. „Cantitatea materiei este constantă în univers ; fondul tuturor lucrurilor este deci totdeauna acelaşi, numai formele variază" (op. *cit., p. 165).* Renunțarea la o adevărată soluționare este vădită, căci rămîne întrebarea : ce sînt aceste forme noi ? Problema evoluției va fi examinată mai pe larg, în legătură cu noțiunea de progres, intr-un capitol următor.

Acceptarea noutății, ca fapt fundamental, impune o altă concepție despre natura explicației şi inteligibilului. Teoria consacrată admitea numai lumina cauzei asupra efectului, care devenea, prin jocul identității şi echivalenței energiilor, o repetiție, un egal al cauzei, căci — se spune răspicat —, dacă efectul ar cuprinde ceva mai mult decît cauza, acel spor ar fi o *creatio ex nihilo,* deci ar fi neinteligibil.

Dacă noutatea există şi dacă ea există numai în condiții determinate, arătate de cauză, atunci noutatea efectului aruncă lumină şi asupra cauzei, dezvăluie virtualitățile ei, care fără apariția efectului ar fi trecut nevăzute. In acest sens, împotriva metodei ştiințifice tradiționale, analitice, pentru care inferiorul explică superiorul şi-1 „reduce" la sine, vom statua că şi superiorul explică inferiorul, şi anume îl explică fără a recurge la finalism. Efectul nu preexistă ca un scop la început reprezentat, apoi realizat de mijloace. Concepția noastră explică noutatea şi face de prisos finalitatea. Ea include totuşi un pericol. Dacă efectul aruncă lumină asupra cauzei şi o face mai inteligibilă, nu se iveşte tentația de a proiectat efectul în cauză, nu numai ca scop, ci ca o realitate preexistentă în cauză, ca o anticipație, ca un fiu care este dat împreună cu tatăl ? Tentația se loveşte ca de un zid de reflecția că anticiparea efectului în cauză suprimă noutatea care este un fapt fundamental şi de netăgăduit.

Efectul nu preexistă în cauză, dar, odată apărut, explică acțiunea cauzei, dincolo de posibilitățile de previziune întemeiată pe pura repetiție, pe identitate. Posibilitățile de previziune sînt limitate la domenii omogene, simple, verificate prin repetiție sau la aspectele omogene, simple ale domeniilor mai complexe. Pentru rest, efectul prin noutatea lui explică, relevă, face inteligibilă cauza. Nu vom spune bunăoară că

viața, manifestată în orbita materiei, preexista în materie şi că o inteligență supraumană ar fi putut s-o prevadă, şi nici că psihismul, conştiința, legată de corp, a preexistat în corp, în sistemul nervos şi că apariția ei putea fi prevăzută. Pînă acum doctrina clasică a acordat preponderență cauzei. De la antici s-a transmis prejudecata superiorității cauzei asupra efectului. Prejudecata s-a cristalizat în expresia de *„principiul cauzalității",* ca şi cum efectul ar fi ceva secundar, neglijabil. Noutatea reabilitează efectul şi ne îndreptățeşte să vorbim de „principiul *efectualității".* Cînd vom analiza cauzalitatea, vom cunoaşte că ceea ce se cheamă cauză nu se constituie fără contribuția lucrului ce suferă şi manifestă efectul.

Noutatea efectului față de cauză ne ajută să înțelegem recesivitatea. Polii recesivității nu stau în raport de dependență cauzală, ci stau într-un raport specific de interdependență, deosebit de corelativitate şi complementaritate. Diferența sau noutatea nu *cauzează* identitatea, materia nu cauzează viața şi nici viața nu cauzează conştiința, însă noutatea este asociată cu identitatea, viața cu materia şi conştiința cu viața, adică de corpul viu. Am relevat de la început că raportul de recesivitate poate recurge uneori la raportul cauzal, ca la un auxiliar, ca la o subcondiție, dar fundarea recesivității pe cauzalitate nu este niciodată necesară. Raportul recesiv este mult mai vast; el cuprinde şi se serveşte de cauzalitate, cum se poate servi de orice raport subordonat sau inclus în universala structură a recesivității.

în lumina celor expuse am putea fi întrebați cum se înfățişează lumea în genere : este o creație, o îmbogățire necontenită, sau o repetiție, o conservare a materiei şi forței (Spencer) fără a produce nimic nou, o eternă monotonie ? Întrebarea poate fi formulată mai general : este cursul lumii reversibil sau ireversibil ? Ireversibilitatea poate fi concepută fie ca „creație", ca îmbogățire, ca evoluție, fie ca involuție, degradare calitativă de energie, cum afirmă legea entropiei a lui Carnot-Clausius. Evoluție sau involuție (disoluție), nici una nu este valabilă pentru „Univers", fiindcă acesta nu este un Mare individ. In schimb, în cadrul universului există deopotrivă evoluție şi involuție (disoluție). Andri; Lalande releva împotriva lui Spencer rolul disoluției în univers sau creşterea asimilării, a identificării în locul evoluției şi diferențierii. De aceea s-a crezut îndreptățit de a schimba titlul operei sale *Disoluția opusă evoluției,* la publicarea într-o ediție nouă, în titlul nepotrivit *Iluziile evoluționismului.* Jocul ipotezelor poate continua fără rezultat. Nefiind un individ, universului nu i se aplică atributul de identitate, de conservare. Se ştie că identicul este totdeauna general şi este un nonsens a vorbi de un imens univers (individ) identic. Identicul aparține individualului, care, ca individ, este supus schimbării, dar poate avea proprietăți (adică factori identici) permanente sau inamisibile. Fiindcă este exclusă ipoteza universului — individ, sînt înlăturate ambele ipoteze : universul evoluează, creşte, se îmbogățeşte în creații, sau universul involuează, se degradează. Realitatea oferă noutate legată de identitate (conservare), iar noutatea are două direcții : evoluție sau disoluție. Alternarea acestora este dependentă de ritmul proceselor cosmice, în care un rol important are principiul conservării energiei, deci un factor identic. Nu există în lume perspectivă pentru o creştere progresivă inde-

finită a noutăţii sau pentru o degradare indefinită. Ambele sînt posibile în cadrul universului şi pentru fiecare hotărăsc condiţii speciale. Dar nici una nu se aplică la univers, luat ca un întreg individual. Nu universul însuşi se conservă, adică nu se schimbă, sau se schimbă fie în direcţie pozitivă (creaţie, evoluţie, diferenţiere), fie în direcţie negativă (involuţie, disoluţie, asimilare), ci *in* univers există persistenţă şi schimbare evolutivă sau involutivă.

8. DISCONTINUU-CONTINUU

Problema noutăţii a orientat gîndirea, aproape în fiecare moment, spre un nou dualism, a cărui recesivitate se cere demonstrată : *discontinuu-continuu* sau discontinuitate-continuitate, cel de al doilea avînd funcţia de factor recesiv. Discuţia în jurul acestui dualism se desfăşoară şi astăzi sub imperiul unor definiţii vulgare. Discontinuul sau discretul este o experienţă primară. Singurul dat direct este discontinuul, fiindcă el este condiţia perceptibilităţii. într-o lume perfect continuă, nu există incitaţie pentru percepţie, fiindcă o reală continuitate duce la dispariţia lucrurilor, spre imobilitate. Unda este în fizica modernă modelul continuităţii. Dacă n-ar exista decît un mediu continuu, cum era considerat eterul şi cum este spaţiul gol, mediul acesta va putea absorbi o cantitate indefinită de energie, aceasta transformîndu-se în vibraţii tot mai rapide şi subtile. Astfel, eterul va absorbi toată energia materiei care va tinde atunci spre imobilitate, spre zero absolut. Concluzia este absurdă, fiind respinsă de experienţă. „Dată fiind capacitatea indefinită de vibraţie a mediilor continue, eterul va absorbi toată energia materiei şi aceasta va tinde spre starea de imobilitate pe care fizicienii o caracterizează prin temperatura lui zero absolut" (Louis de Broglie, *Continuite et individualite dans la. physique moderne",* în ^Cahiers de la nouvelle journee", nr. 15, 1929, p. 65). Pe lîngă spaţiul zis gol sau presupusul eter continuu, există materia discontinuă care conservă energie. Fizica nouă a descoperit câ şi energia este discontinuă, cuantică, aşa încît vibraţiile luminoase în vid nu iau frecvenţe indefinit crescînde,. ci energia se repartizează între frecvenţe de vibraţie într-un mod perfect stabil definit prin ce se cheamă „legea radiaţiei negre a lui Planck".

Desigur;. experienţa ne oferă şi continuitate, cum este cazul unui corp, îndeosebi neted, care pare a fi dintr-o bucată, deşi văzut de aproape sau la microscop apare discontinuu şi accidentat. Ne aflăm aici în faţa unei probleme psihologice deosebit de interesantă.- percepem noi continuu ca total lipsit de „părţi", de componente ? Psihologul berlinez Cari Stumpf, specialist în psihologia sunetului, nu poate admite că percepţia continuităţii nu cunoaşte „părţi", diversitate. Cum am putea compara două figuri —- se întreabă el — dacă n-am percepe, oricît de rapid, părţile şi raporturile lor, chiar dacă părţile sînt alese arbitrar? Trebuie •dar să admitem că există deosebiri de senzaţie, percepţii reale, neobservate însă, în experienţa continuităţii. Altminteri continuul este scos din lumea fenomenelor şi trecut printre construcţiile gîndirii. Dacă Continuul

este real şi este perceput, nu se poate să fie lipsit de „părţi" (C. Stumpf, *Erkenntnislehre,* voi. I, 1939, p. 279 şi urm.). Aşadar — faptul va mai fi relevat, dată fiind semnificaţia lui —, continuitatea nu este cu putinţă fără „părţi", fără oarecare discontinuitate nu numai gîndită, dar şi percepută, dată „fenomenal". ,

Discontinuitatea este elementară şi dominantă. Dar prin discontinuitate se înţelege, în mod vulgar, un gol absolut, un *hiatus* în lucruri. Este discontinuu ceea ce este despărţit printr-un interval, printr-o lacună, în care credem că nu este „nimic", şi de aceea lucrurile despărţite sînt izolate. Şi de data aceasta percepţia poate înşela. Un gol autentic, absolut nu este perceput, iar dacă este perceput, avem astfel dovada că golul, *hiatusul* nu este absolut. Rămîne totuşi ca un fapt apăsător că omenirea a crezut că stă sub această impresie, care stîrnea mari greutăţi în calea înţelegerii lucrurilor. De aceea omenirea vrea să scoată existenţele din izolare, din discreţia sau discontinuitatea lor, căutînd să restabilească continuitatea dintre ele, mai ales cu ajutorul spaţiului şi timpului, principii ale continuităţii, dar şi cu ajutorul „gîndirii", care statorniceşte „conexiuni" substanţiale sau cauzale. Aşa s-a ajuns la prejudecata că datele simţurilor sînt izolate, discontinue, chiar haotice, dar, din fericire, intervine gîndirea care, prin activitatea ei sintetică, face legături, restabileşte continuitatea şi pune ordine în haosul senzaţiilor.

Că fără continuitate nu este cu putinţă *înţelegerea* lucrurilor, rezultă din prezenţa recesivă a continuităţii alături de discontinuitate, aşa cum s-a constatat înainte la raportul dintre deosebire şi asemănare, multiplu şi unu, noutate şi identitate. De aceea s-a spus că unul (unitatea) şi continuitatea sînt cele două mari şi puternice pîrghii ale cunoştinţei. Leibniz prezintă „legea continuităţii" ca legea fundamentală a gîndirii şi existenţei. Acest principiu elementar, care poate merită să fie aşezat alături de celelalte legi clasice ale gîndirii, nu pretinde a fi unicul principiu de gîndire, ca şi cum el avea puterea magică a luminării, a înţelegerii, a logicului. Continuitatea, cum s-a întrevăzut şi se va dovedi mai pe larg, mai degrabă suprimă decît ajută înţelegerea, dacă la temelia ei nu stă discontinuitatea, care este, asemenea noutăţii, parte integrantă din inteligibil. Discontinuitatea este oarecum inteligibilul prin propriile sale puteri ; ea este temelia pe care continuitatea vine apoi să clădească.

Eroarea primă a disputei obişnuite pe marginea acestui dualism este opinia că discontinuul este multiplul pur, pe cînd continuul este dimpotrivă unul pur. Avem acum prilejul să facem deosebirea între acest dualism şi cel numit multiplu-unu. Continuul nu este Unul absolut, ci este şi el un multiplu, însă de altă structură decît aceea a discontinuului. Dacă discontinuul presupune întreruperi, goluri relative, intervale, continuul este definit în genere ca datul în care nu există întreruperi, goluri, intervale, ci părţile sînt în aşa fel alăturate, contigue sau în contact încît sfîrşitul unei părţi este începutul alteia. Aci sîntem întîmpinaţî de o mare şi grea problemă. Dacă continuul are şi el părţi, se crede că aceste părţi nu sînt simple, adică indivizibile şi deci ultime. De aceea continuul este infinit divizibil, concepţie apărată de Aristotel *(Fizica,* III, 7, 207 b, 35 şi urm). Diviziunea continuului nu este limitată de elemente simple, de puncte la spaţiu, de momente (clipe) la timp. Puncte]?

indivizibile, afirmă Kant, iar Fr. Brentano şi-a însuşit observaţia, sînt numai limitele părţilor spaţiale, de exemplu a liniilor, a intersecţiei lor, dar aceste limite-puncte nu aparţin părţilor limitate. Tangenta atinge cercul într-un punct, care este simplu, dar acest punct nu aparţine nici cercului, nici tangentei, ci este locul unde acestea se întîlnesc şi se limitează. De aceea orice parte a unui spaţiu, repetă Stumpf, pe urmele învăţătorului său Brentano, are la rîndul ei părţi şi tot aşa mai departe la infinit. Partea nu este alcătuită din puncte, ci punctele sînt numai limitele în care se ating părţile care sînt infinite. Deci şi punctele vor fi infinite. Ce diferenţă este, propriu-zis, între părţi şi puncte ? Părţile sînt continue, datorită contactului lor într-un punct simplu ; în schimb, punctele sînt discontinue, fiind mereu separate de alte părţi. De ce nu vor ajunge punctele simple să adere unele la altele şi să facă imposibilă orice nouă diviziune, care rămîne un act al imaginaţiei angajată într-o mişcare automată, pur mecanică ? Adepţii diviziunii la infinit sînt conştienţi că punctele simple, dacă ar fi aderente, ar opri diviziunea şi deci ar exclude infinitatea. Ei se tem însă că, în acest caz, punctele s-ar contopi, ceea ce este un pericol imaginar. Punctele simple aflate în contact nu se contopesc, ci dau spaţiul, precum clipele (momentele) dau timpul.

Diviziunea la infinit a continuului, pusă sub autoritatea lui Aristotel, a determinat pe Leibniz să vorbească de „labirintul continuului" fenomenal, spaţial şi să caute refugiul în simplitatea monadelor imateriale, aspaţiale. Iluzia că spaţiul şi timpul, cele două principale documente ale continuităţii, sînt infinit divizibile are originea în trei prejudecăţi :

a) Punctele, declară cea dintîi prejudecată, nu sînt adiacente în aşa fel încît să nu mai rămînă nici un interval între ele, ci între două puncte se cască un nou *hiatus* care, de abia umplut, se iveşte un altul şi aşa mai departe la infinit. Celebrele aporii ale eleatului Zenon au rădăcina în această prejudecată : fiindcă un spaţiu finit cuprinde un număr infinit de părţi prin care trebuie să treacă un mobil, mişcarea nu este posibilă. Paradoxul e aci că un spaţiu infinit are un număr infinit de părţi. Aristotel, care acceptă supoziţia eleatului, anume diviziunea la infinit, scapă de concluzia logică a negării mişcării recurgînd la distincţia capitală între virtual şi actual. Punctele sînt numai virtual infinite, nu actual. Adevărul este că infinitatea virtuală suprimă finitatea actuală, iar finitatea actuală suprimă infinitatea virtuală. Dacă este vorba de o distanţă *finită,* mişcarea străbate un număr *finit* de puncte (sau locuri) şi ca atare este reală. Ch. Renouvier respinge continuul ca o absurditate, fiindcă el include noţiunea contradictorie a numărului infinit determinat, adică a infinitului finit cum se prezintă distanţa, care este dată, finită, şi totuşi infinit divizibilă. De aceea neocriticistul francez afirmă existenţa discontinuului, a pluralităţii. Herbart, care definea filozofia „prelucrarea noţiunilor", pentru a înlătura contradicţiile cuprinse în noţiunile empirice, respinsese şi el continuitatea spaţială fenomenală pentru acelaşi motiv. Contradicţia, prezentă în ordinea empiric-fenomenală, este suprimată de gîndire în ordinea metafizică a „Realilor", unde există un spaţiu inteligibil format din puncte simple, discrete (Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie,* ed. 1912, Felix Meiner, § 119, p. 188—189).

b) A doua prejudecată derivă din echivocul noțiunii de „parte", cum s-a arătat în capitolul 6. Spațiul nu are, drept vorbind, „părți", dacă părțile trebuie să existe întîi de sine stătător şi apoi au fost compuse. Continuul este un discontinuu cu totul special, este o multiplicitate care nu s-a realizat prin compoziția de părți separabile, ci este un întreg care există numai odată cu părțile sale, este un *totum.*

c) O altă prejudecată stă în credința că „diviziunea" spațiului şi a. timpului, a continuului, este o diviziune reală, în timp ce ea este o diviziune logică, „în gîndire", şi de aceea ea poate fi prelungită la infinit, în virtutea inerției, adică a repetării automatice a primului gest. Ni se spune de aceea că „părțile" continuului nu sînt reale, ceea ce se înțelege de la sine, îndată ce *am* admis că spațiul n-a luat naştere din compunerea acelor părți. j

Doctrina lui Bergson aduce servicii exemplare celui ce întreprinde să definească recesivitatea continuității. Această doctrină face răspunzătoare inteligența pentru existența corpurilor distincte unele de altele, pe scurt pentru existența discontinuului. Sub imperiul nevoii de a acționa, inteligența este instrumentul acestei nevoi — inteligența posedă un fel de foarfece, cu care taie („morselează"), îmbucătățeşte realitatea care este curgere continuă, „continuitate mişcătoare". Spre deosebire de Kant, pentru care funcția constitutivă a inteligenței este „sinteza *a priori",* Bergson înzestrează sau mai degrabă împovărează inteligența cu 6 „analiză *a priori",* iar analiza intelectuală punctează linia pe care se va mişca acțiunea, practica. Ce fel de continuitate reprezintă mişcarea pură, durata bergsoniană, pe care gîndirea o imobilizează, o spațializează, o măsoară, adică face din întrepătrunderea de calități simplă juxtapunere de cantități, pe cînd intuiția se instalează în toate cutele şi sinuozitățile curgerii de calități ? Nu este o continuitate uniformă, monotonă. Departe de aceasta şi chiar împotriva ei, continuitatea bergsoniană este, după expresia credinciosului discipol al lui Bergson, Edouard Le Roy, o „continuitate eterogenă" de calități ce trec unele în altele, aşa încît nu este înlăturată discontinuitatea, numai că aceasta nu este „radicală" (Le Roy, *Conținu et discontinu dans la matiere ; le probleme du morcelage,* în „Cahiers de la nouvelle journee", nr. 15, 1929). Ce înseamnă, ne întrebăm, o discontinuitate radicală, pe care trebuie să o respingem, nu fiindcă este discontinuitate, ci fiindcă este radicală ? Desigur, este vorba de discontinuitatea cu *hiatus,* cu goluri, pe care experiența nu le oferă la timp şi nici la spațiu. Dacă experiența în accepția ei mutilată, de simplă adunare de fapte fără legătură, pare o „discontinuitate radicală", experiența în sensul larg, singurul legitim, dovedeşte prezență necesară, în simbioză cu discontinuitatea, a continuității, aceasta avînd însă caracter recesiv. In cele din urmă, bergsonismul pare mai degrabă o filozofie a discontinuității calitative, creatoare, dacă inteligența revendică pentru sine atributul de stabilire a continuității cantitative. Dar fiindcă Bergson a început prin a defini inteligența ca funcție proanalitică, intuiția sa monopolizează sinteza, adică unitatea şi continuitatea. Intuiția apare ca o inteligență superioară şi jocul în scrîneiob de abstracții poate fi prelungit. Distrează, dar nu instruieşte.

Experiența, practica ştiințifică şi cercetarea filozofică ne dezvăluie mai multe feluri de continuități. De o parte constatăm continuități can-

titative *(quanta continua),* cum sînt spaţiul, timpul astronomic, mişcarea în sensul restrîns ; de altă parte stau continuităţile calitative, cum sînt culorile, sunetele prelungite, temperaturile etc. Oarecare perplexitate provoacă numărul. Acesta este în genere considerat ca discret, totuşi numărul întreg cunoaşte o continuitate indefinită sub forma de fracţiuni, structură ce a făcut posibilă analiza matematică, adică transpunerea continuului spaţial în raporturi numerice, în discontinuităţi cantitative. Matematica modernă uneşte strîns mărimea, cantitate continuă, cu numărul, cantitate discontinuă. Matematicienii G. Cantor şi R. Dedekind au arătat că nu există diferenţă radicală între numărul discontinuu — după .L. Couturat, numărul este ireductibil discontinuu — şi mărimea continuă, fiindcă ei au reuşit să definească continuitatea prin mijloacele discontinue ale aritmeticii, adică să facă continuă seria numerelor. Numerele fracţionale au făcut continuă seria numerelor raţionale (R. Dedekind, *Stetigkeit und irrationale Zahlen,* 1872).

înrudită cu deosebirea precedentă este deosebirea dintre continuitatea extensivă şi continuitatea intensivă (ridicarea unui sunet de la pianissimo ,la fortissimo sau luminarea tot mai puternică a unui obiect •colorat). în sfîrşit, se diferenţiază continuitatea fluidă, mişcătoare a unei •schimbări de continuitate în repaus a spaţiului. Numai continuitatea în repaus este un, *totum,* în care pot fi date toate părţile, pe cînd la continuitatea fizică părţile sînt date necomplet. I. ...

Ce atitudine au luat ştiinţele faţă de dualismul discontinuu-continuu, care a contribuit din plin la punerea multor probleme ştiinţifice, la discutarea lor, uneori foarte vie, în sfîrşit la soluţionarea lor ? Nu este blamabilă o eventuală atitudine de rezervă a filozofilor faţă de aventurile acestui dualism la nivelul diferitelor ştiinţe. S-a scos în evidenţă ca principiu ştiinţific explicativ cînd un termen al dualismului, cînd altul. T)e aceea H. Poincare obişnuia să considere ca indiferente etapele străbătute de această „antinomie", cum o numeşte fizicianul L. de Broglie. ~*Nu* socotim că este prudentă, nici din punct de vedere special ştiinţific, nici din punct de vedere filozofic, atiudinea de indiferenţă. Istoria ştiinţelor este şi o lecţie filozofică — o lecţie pozitivă sau negativă — în ce priveşte dualismul de care ne ocupăm acum. S-a înfăţişat raportul celor doi termeni ca o luptă dramatică, în care unul sau altul din protagonişti a cîştigat laurii victoriei. Nu avem nici un motiv să deplîngem aceste succese alternative. Căci accentuarea unei laturi în paguba celeilalte a avut rezultate bune, adică a dus la concepţii unitare ce păreau că satisfac pe oamenii de ştiinţă. Dualismul de faţă a fost frămîntat mai ales de matematică şi fizică. Teoria ansamblurilor a lui Cantor este o cercetare a continuităţii, avînd ca rezultat afirmarea unei infinităţi date, a transfinitului, iar disputa din timpul din urmă dintre intuiţionism şi formalism în matematică are ca idee centrală continuitatea. In fizică lupta a fost îndelungată şi aprinsă, fără ca una din părţi să repurteze o victorie hotărîtoare, împrejurare ce nu ne miră. Dualismul recesiv nu este o contradicţie, în care una din poziţii trebuie să fie adevărată şi cealaltă falsă. într-o primă perioadă a gîndirii moderne domină continuitatea, datorită lui Leibniz, care se serveşte de legea continuităţii pentru a formula calculul infinitezimal, deşi celălalt descoperitor, în acelaşi timp, al calculului infinitezimal, Newton, considera lumina.ca un feno-

men discontinuu, corpuscular. Tocmai în fenomenul fizic al luminii triumfă cu Thomas Young şi Aug. Fresnel, la începutul secolului al XlX-lea, teoria continuităţii sau ondulaţiei. Noua teorie a energiei (termodinamica) părea că a întronat, în a doua jumătate a secolului al XlX-lea, principiul continuităţii şi că a zdruncinat discontinuitatea în propriul ei domeniu, teoria corpusculară sau atomistă a materiei. Energetismul reducea materia la continuitatea energiei. îndeosebi teoria evoluţionistă, a cărei largă răspîndire este o caracteristică a secolului al XlX-lea, părea că asigură continuităţii cel mai sigur adăpost. Evoluţia era definită ca schimbarea continuă, treptată, insensibilă de la nediferenţiat la diferenţiat, H. Spencer întrupează acest evoluţionism al continuităţii.

Numai voci răzleţe romantice se pronunţau pentru discontinuu. In timp ce odinioară Leibniz şi urmaşii săi erau încredinţaţi că „natura nu face salturi" şi descopereau în univers o infinitate de grade continue, fără treceri bruşte sau salturi, misticul Kierkegaard pe la jumătatea secolului al XlX-lea îndemna pe credincios să facă „saltul" în ^paradoxul" creştin, iar romanticul Novalis răstoarnă concepţia tradiţională „natura se schimbă în salturi". Consecinţe din aceasta : operaţiile sintetice sînt salturi (inspiraţii, decizii) (Novalis, *Werke. Naturphilosophische Fragmente,* II, nr. 1417, ed. Deutsehes Verlagshaus Bong, p. 24). Reacţiunea discontinuităţii era de aşteptat, după ce *fusese* atîta timp comprimată, ca şi cum continuitatea poseda cheia tuturor explicaţiilor. Discontinuitatea şi-a luat revanşa tocmai în domeniul propriu al continuităţii : energia luminoasă şi iradiantă. Este ceea ce s-a numit „criza cuantelor". Criza a izbucnit nu în momentul cînd discontinuitatea a ridicat pretenţia şa ia locul continuităţii în explicarea radiaţiilor, ci cînd cele două. noţiuni contrare s-au ciocnit, aşadar cînd fenomenele luminoase pledau deopotrivă pentru continuu, ca şi pentru discontinuu, pînă atunci desconsiderat. Cum acesta părea pentru totdeauna condamnat. la exil, apariţia lui parţial îndreptăţită a produs mirare, a scandalizat. Lumina trădează, în fenomenul fotoolectric, o structură discontinuă, granulară, ale cărei elemente au fost numite fotoni (Einstein, 1905). Totuşi alte manifestaţii ale luminii au păstrat vechea explicaţie prin. .continuitatea undelor. Impasul stă în conlucrarea fotonului, corpuscul discontinuu,. cu unda continuă, impas din care s-a ieşit prin acceptarea amîndurora, ca două aspecte ale aceluiaşi fenomen. Ceea ce s-a descoperit la lumină, s-a adeverit şi la materie, la structura atomului : electronul este un corpuscul ce.se mişcă într-un mediu onduliform. L. de Broglie încheie astfel studiul său întitulat *Secretul luminii:* „în, rezumat, teoriile fizice atomice contemporane se reazemă esenţial pe concepţiile noi relative la corpusculii şi undele lor asociate, pe care le-am expus înainte, asupra exemplului particular al luminii şi fotonului. Aceste concepţii noi au fost impuse treptat de descoperirea dublului caracter al luminii; transpuse apoi la particulele materiale,, aceleaşi concepţii au transformat în, întregime ideea ce ne făuream despre aceste particule, şi introducînd în. teoria materiei dualitatea undă-corpuscul, aşa cum ni s-a dezvăluit la lumină, ele ne-au permis în sfîrşit de a, construi teorii exacte despre fenomenele atomice. Se vede atunci pentru ce spuneam, la începutul acestei expuneri, că dezvăluindu-le parţial secretul său, lumina a făcut fi-

zicienilor un imens serviciu" (L. de Broglie, *Le conținu et le discontinu en physique moderne,* 1941, p. 42). Noua imagine a lumii fizice a modificat adine concepția mecanică newtoniană înlocuind-o cu o mecanică ondulatorie pe măsura acestei complexe realități, în care discontinuul nu mai este o individualitate absolută, izolată, ca atomul de altă dată, dar rămîne dominant alături de continuitatea valorificată în drepturile ei de existență. Această situație asimetric complexă a dat impresia că in fizica nouă individualitatea are contururi vagi. Nu putem uita nici o clipă că nu există realitate fără individualitate, fără factorul independent, căruia îi aparțin toate manifestările generalului. Realitatea cere, spune de Broglie, „o fuziune subtilă şi aproape nedefinibilă a celor doi termeni ai antinomiei" („Cahiers de la nouvelle journee", nr. 15, p. 59).

Cam în acelaşi timp, biologia reabilitează discontinuul în explicarea originii speciilor sub forma de trecere în salt sau mutație de la o specie la alta, fenomen ce nu-i era necunoscut şi lui Darwin. „Evoluția creatoare" **şi** „evoluția emergentă" au generalizat schimbarea prin salt, mutația, discontinuitatea în procesul vital, şi n-au lipsit şi încercări doctrinare de a admite creația vitală, mutația, alături de evoluția continuă <J. von Wiesner, *Erschaffung, Enstchung, Entwicklung,* 1916). Discontinuitatea în geneza speciilor a scutit biologia de sarcina, care a fost multă vreme o povară, de a căuta trecerile, inelele de legătură, intermediarii între specii. Teoria mutațiilor a lui de Vries, cu toate imperfecțiile ei, releva discontinuitatea, ca factor primar al vieții. Viața însăşi este, în orbita lumii materiale, o ilustrare, un rod al discontinuității.

Nu pot fi puse pe acelaşi plan şi în acelaşi cadru explicativ toate manifestațiile de discontinuitate. în „ştiințele spiritului", care sînt ştiințele vieții omului, discontinuitățile sînt mai izbitoare decît în restul **Tealității.** Lingvistul A. Meillet a pus în lumină conexiunea dintre continuitate şi discontinuitate, cu primatul celei din urmă, în viața limbajului, a acestui fapt fundamental care este suportul teoriei şi interdependenței sociale. ..Din împrejurarea că orice conținut lingvistic este făcut din elemente discontinue, rezultă că limbile sînt supuse unor schimbări repezi şi profunde. Ființele vii se reproduc aproape exact la fel cu strămoşii lor şi asemenea între ei, aşa încît, în cursul experienței umane, speciile vegetale şi animale nu suferă deloc schimbări apreciabile capabile de a aduce speciile să se diferențieze în specii distincte. Dimpotrivă, starea lingvistică a lumii nu încetează de a se modifica, în intervalul de puține secole, vedem adeseori o limbă schimbîndu-se, aşa încît urmaşii nu mai înțeleg vorbirea strămoşilor, nici nu se înțeleg între ei". „Condiția principală care permite totodată rapiditatea şi intensitatea schimbării lingvistice este că tradiția limbajului este discontinuă [...]. Pentru orice individ, limbajul este o recreare totală făcută sub influența mediului ce-1 înconjoară. Nu poate exista o discontinuitate mai absolută" (Meillet, *Le developpement des langues,* „Cahiers de la nouvelle journee", nr. 15, p. 121, 122). Acumularea de inovații parțiale, care nu compromit unitatea limbii, după două-trei secole duc la limbi noi. „Adică dezvoltarea continuă prin natura ei ajunge să creeze discontinuități" *(ib.,* p. 129). „Vedem pe ce cale istoricul limbilor studiază continuul : el examinează discontinuul. Căci continuul însuşi nu se lasă observat direct" *(ib.,* p. 131).

9. ETEROGEN-OMOGEN

Cercetarea dualismului recesiv discontinuu-continuu s-a raportat: uneori la o altă dualitate : *eterogen-omogen.* Noul dualism, frecvent în stilul ideologic al timpului nostru, se întretaie cu dualismul dinainte şi pare un decalc al primului dualism : deosebire-asemănare (identitate). Cu dualismul precedent se încrucişează în sensul că discontinuitatea este totdeauna eterogenitate, pe cînd omogenul se referă nemijlocit la continuul extensiv : spaţiu, timp, mişcare. Eterogenul este alcătuit din părţi deosebite, inegale ; omogenul din părţi asemănătoare, identice. Considerate în sine, eterogenul şi omogenul sînt fapte universale. Spaţiul este continuu şi omogen ; timpul este continuu şi eterogen ; atomii sau electronii sînt discontinui şi omogeni ; celulele organismului sînt discontinue şi eterogene.

Socotim o eroare a separa cei doi termeni ai opoziţiei recesive şi a aşeza pe unul ca „început" sau „principiu" şi de a deduce pe celălalt din primul. Eroarea este simetrică alteia : cei doi termeni ai opoziţiei recesive sînt contradictorii, aşa încît ei se exclud şi nu se pot împăca fără un al treilea termen, cel sintetic. Potrivit primei erori, la început a fost omogenul din care a luat naştere prin evoluţie treptată eterogenul. Aşa explică evoluţia H. Spencer. Cum poate lua naştere din omogen eterogenul, dacă ele se exclud ca contradictorii, adică nu sînt date de la început ? Spencer a fost nevoit să atribuie omogenului un caracter care introduce eterogenul în starea iniţială : omogenul, care esenţial este stabil, este caracterizat dimpotrivă prin instabilitate. Capitolul XIX din *Primele principii* întitulat *Instabilitatea omogenului* are nota următoare : „ideea dezvoltată în acest capitol făcea parte, la origine, dintr-un articol asupra *Fiziologiei transcendente* publicat în 1857". Cum explică Spencer „Instabilitatea omogenului" ? Răspunsul lui implică din nou factori eterogeni. Omogenul este instabil, fiindcă el este inegal expus forţelor incidente, forţe ce diferă în specie, adică în calitate, sau în cantitate. Dar forţele acestea de unde vin ? Spencer recurge la o altă explicaţie care nu poate fi acceptată fără preexistenta eterogenului. „Nu vrem să susţinem că un agregat omogen, este susceptibil, din cauza omogenităţii sale, de a fi răsturnat sau tulburat de o forţă externă. Vrem să spunem că părţile sale componente nu pot păstra aşezarea lor fără modificare : ele sînt silite să înceapă îndată a schimba relaţiile lor unele cu altele" *(Les premiers principes,* trad. M. Guymiot, 1902, p. 352).

Aceste fraze neclare ascund opinia autorului care nu poate fi, dacă rămîne în cadrul ştiinţei, decît schimbarea omogenului sub acţiunea forţelor eterogene. In altă parte afirmă că „stabilitatea descreşte pe măsură ce sporeşte complexitatea" *(ib.,* p. 359), ceea ce înseamnă că la început omogenitatea perfectă este stabilă. Omogenul nu poate fi instabil. Spencer însuşi ştie că acest capitol este partea cea mai vulnerabilă a doctrinei şi de aceea în apendicele A a [l]citatei opere introduce o rezervă care în realitate restabileşte nu numai coexistenţa, ci primatul eterogenului. „Este evident că, pentru a preveni criticile probabile, ar fi trebuit să întrebuinţez pretutindeni expresia de *omogenitate relativă" (ib.,* p. 481). Deci evoluţia nu este o „cădere" a omogenului în ete-

rogen, ci o trecere de la un eterogen la altul, de la un mai mic eterogen la un mai mare eterogen. Evoluția are ca punct de plecare un eterogen difuz, mai puțin integrat, cum spune Spencer, şi trece la un eterogen mai integrat, iar omogenul trece prin aceleaşi faze, deoarece omogenul nu este ceva separat de eterogen, ci îi aparține, aşa cum generalul aparține individului. Evoluția este o integrare şi o diferențiere atît a eterogenului (deosebirilor), cît şi a omogenului (identicului). In definiția „evoluției creatoare", Bergson aşează în primul rînd eterogenul, considerînd omogenul ca o degradare a eterogenului sub influența spațiului, principiu al omogenului şi măsurii. Cazul lui Bergson este instructiv ; el dezvăluie cu brutalitate confuzia în care se abate filozofia contemporană mai ales din cauza ignorării opoziției recesive, în care cei doi termeni sînt solidari, nu contradictorii. Bergson sacrifică omogenul şi duce la maximum eterogenul. Experiența ne dă dreptul să bănuim că eterogenul neasociat recesiv cu omogenul prăbuşeşte lumea în haos, în confuzionism. In adevăr, fără omogen nu există proprietăți generale, identitate. Orice identitate este o omogenitate. Eterogen şi omogen nu se exclud, cum nu se exclud calitatea şi cantitatea, de care ne vom ocupa îndată. Calitate şi cantitate sînt uneori identificate cu eterogen şi omogen : tot ce este eterogen este calitativ şi tot ce este omogen este cantitativ. Şi această confuzie trebuie respinsă, căci există calități omogene, cum sînt de exemplu culorile. Numai cantitatea este totdeauna omogenă.

Cum este o prejudecată a metafizicii „raționaliste" că generalul, unul, identicul sînt originare şi dimpotrivă individualul, multiplul, noul sînt derivate, tot aşa este o prejudecată simetrică aşezarea ca principiu a omogenului şi derivarea din el a eterogenului. In timp ce idealismul matematic proclamă că *totul* este, în esență, omogen, realismul afirmă că totul este eterogen, cu îngrădirea că eterogenul este asociat recesiv cu omogenul. Eterogenul este pretutindeni. Cercetarea mai adîncită revelă eterogenitatea ca factor dominant, nu unic, alături de recesivă omogenitate.

Ca un revers al concepției lui Em. Meyerson, care descoperă pretutindeni în viață, în ştiință şi în filozofie „identificarea", continuitatea şi omogenizarea, romancierul savant şi original gînditor J. H. Boex-Borel (Rosnyaine)[15] a încercat să demonstreze, pentru a justifica o filozofie „pluralistă", supremația absolută a eterogenului şi discontinuului. Teza sa esențială enunță că nici începutul, nici sfîrşitul lucrurilor nu este omogenul, eterogenul fiind un derivat şi o fază vremelnică, ci de la început există eterogenul, distinctul, şi el rămîne ireductibil, fiindcă oricare încercare de reducere îl presupune ca dat. „Pentru un pluralism consecvent, nu există termen comun. Fiecare lucru se deosebeşte de toate lucrurile. Eterogenitatea este universală şi peste tot ireductibilă" (J. H. Boex-Borel, Le *pluralisme. Essai sur la discontinuite et l'heterogeneite des phenomenes,* 1909, p. 3). „De fapt, eterogenitatea fundamentală a lumii se reflectă în foarte micul şi în foarte marele ; toate ordinele de diferențe sînt reprezentate" *(ib.,* p. 13). Nu există nici un motiv de a limita numărul aspectelor, ci vom presupune varietăți fără limită, infinitezimale. In lume există toate felurile de materie, toate felurile de energie, toate gradele de viteză, căldură etc, toate felurile de combinații ale materiei şi energiei, toate felurile de comportare ale ma-

teriei față de energie, căci fiecare corp are căldura sa specifică, comportarea sa specifică față de electricitate, lumină etc.

Încercarea lui Spencer de a scoate eterogenul din omogen cu ajutorul a două ipoteze (instabilitatea omogenului şi multiplicarea efectelor) este ratată. „Nimeni nu-şi închipuie că se poate produce o perturbare în omogenul absolut" *(ib.,* p. 33). După încercarea mai veche, eroică, de a scoate complexul din simplu, s-a făcut o altă mai nouă, ca o consecință a principiului lui Carnot-Clausius, a degradării energiei, de a scoate simplul, stabilul din compus şi instabil, din' eterogen. Finalul lumii nu este nivelarea, omogenitatea, ci cel mult trecerea eterogenului în infinitul mic, gata oricînd de a trece în infinitul mare, cum se constată în mişcarea browniană. In ordinea infinitului mic se ascunde, sub echilibrul relativ al lucrurilor, o cantitate infinită de diferențe, care prezidează mutații fără număr, ce apar clar după evoluții sau prea lungi sau prea reduse pentru a fi constatate. „Menținerea diferențelor este legea intimă a lucrurilor. Totul se transformă în aşa fel încît nu se poate desemna o limită varietăților de transformare" *(ib.,* p. 81). „în definitiv, aceleaşi motive ne duc la aceleaşi concluzii, fie că luăm în considerație materia şi energia, cantitatea şi calitatea, spațiul şl timpul, continuul şi discontinuul etc. Pretutindeni observația şi experiența, analiza şi sinteza ne fac să vedem extrema varietate a lucrurilor şi imposibilitatea de a atinge vreun fenomen sau vreo concepție pozitivă, care să exemplifice această reducere reală a complexului la simplu, fără de care nu este de înțeles nici o •teorie monistă" *(ib.,* p. 189). Totuşi, acest pluralist radicai admite, dacă nu o unitate a lumii, cel puțin analogii, asemănări ; de identități nu vorbeşte niciodată. Concesia este recunoaşterea involuntară a prezenței recesive a omogenului, continuității şi identicului care, uneori, este simplu.

10. CALITATE-CANTITATE

îndreptăm acum atenția asupra unui dualism mai familiar decît cel. precedent, deşi el este o transpunere a acestuia : *calitate-cantitate,* a cărui recesivitate ar putea fi mai uşor demonstrată dacă n-ar trebui să înfrunte tenacitatea unor preconcepții care de abia în timpul nostru au început să cedeze, să se destrame. Esențialul este o definiție acceptabilă, a calității. Nu vrem prin aceasta să angajăm gîndirea noastră în distincții verbale, ci într-o direcție sănătoasă indicată de fapte. Dacă înțelegem prin calitate orice însuşire, proprietate, atribut prin care determinăm *ce* sînt lucrurile, dacă înțelegem prin calitate acel *quale* (aşa sau altfel) prin care lucrurile se deosebesc unele de altele, caracterul dominant al calității se înfățişează în plină lumină. „Calitatea este focul, oxigenul, sarea existenței. O existență în genere, o existență fără calitate este o-existență fără gust, o existență *insipidă"* (Feuerbach, *Sămtliche Werke.* voi. VI, p. 19). W. Wundt, care ca om de ştiință înclină spre reprezentarea realității prin cantitate, concedă primatul calității sau prezența ei necesară. „Amîndouă (cantitatea şi calitatea) sînt legate una de alta în.



aşa fel încît toate reprezentările de cantitate rezultă din senzaţii calitative". „Desigur, în intuiţia reală ne este dat vreodată tot aşa de puţin un *quantum* fără un *quale,* ca şi o calitate care nu stă în nici o relaţie cantitativă" (Wundt, *Zur Geschichte und Theorie der abstrakten Begrijje,* Philos. Studieri, voi. II, 1885, p. 187, 188).

Cantitatea este o calitate ce întruneşte condiţii specifice şi comportă un tratament metric, măsurare. Aceste definiţii largi sînt juste, dacă le ferim de interpretări greşite şi formulări echivoce. Istoria gîndirii n-a favorizat acest punct de vedere asupra raportului dintre calitate şi cantitate. A devenit aproape populară concepţia care statorniceşte o opoziţie radicală între calitate şi cantitate, opoziţie în care cînd una, cînd alta ameninţa existenţa celeialte, fiindcă fiecare vroia să monopolizeze pentru sine realitatea, obiectivitatea şi să arunce printre iluzii sau subiectivităţi, să minimalizeze pe cealaltă. Ştiinţa antică în unele concepţii ce au stăruit peste veacuri a fost favorabilă calităţii, deşi la pitagorei şi mai ales la Democrit cantitativul, numericul şi geometricul stau pe primul plan, în urma constituirii ca ştiinţă a geometriei. Nu uităm că pitagorcii prenumără în lista categoriilor multe calităţi şi chiar unesc strîns calitativul şi cantitativul în teoria sunetelor. In genere ştiinţa antică nu leagă calitativul şi cantitativul, ci mai degrabă le opune. Aristotel, în opusculul *Categorii,* cercetează, după fundamentala substanţă, mai întîi cantitatea, deşi întreaga sa gîndire se fundează pe calitate, apoi relaţia şi numai după aceea calitatea, în care el distinge mai multe specii : a) stare *(hexis)* şi dispoziţie *(diăthesis);* b) aptitudine sau inaptitudine (bun sau slab luptător etc.) ; c) afectări (dulce, amar, acru, cald, rece, culoare etc.); d) figura sau forma (schema şi *morphe* sau *eidos).* Aşadar, Aristotel tratează calitatea şi cantitatea ca şi cum n-ar avea nimic comun. Kant aşează cele două noţiuni în fruntea categoriilor, deci înaintea substanţei, categoria de relaţie, şi în ce priveşte ierarhia, cantitatea se află înaintea calităţii, iar Kant nu-şi ascunde preferinţa pentru cantitate, aşa cum îl învăţase concepţia mecanică a lui Galilei şi Newton. In adevăr, ştiinţa modernă, continuînd să opună calitatea şi cantitatea, îşi arată făţiş şi radical preferinţa pentru cantitate, matematic, măsurabil şi subiectivează calităţile. în adversitatea ei contra ştiinţei aristotelice calitative, în pornirea ei împotriva „calităţilor oculte", amestec confuz de empiric şi metafizic, ştiinţa modernă părea că va desfiinţa calităţile din realitatea materială, nu însă şi din realitatea spirituală.

Trecerea calităţilor de la lumea materială la lumea psihică este un proces care, cum vom vedea îndată, începe cu Descartes şi se desăvîrşeşte cu Kant şi mai ales Hegel. în adevăr, Hegel aşează ca primordială categoria de *calitate,* fiindcă ea cuprinde noţiunile fundamentale : existenţă, nimic, devenire, după aceea trece la *cantitate,* care este negaţia sau antiteza calităţii, şi se opreşte provizoriu la *măsură,* care este sinteza celor două sau cantitatea calificată, deşi măsura este, vom arăta, criteriul sau caracterul prin care cantitatea se opune calităţii. Răsturnarea ierarhiei la Hegel se explică prin structura dialectică a filozofiei acestuia, care dezvoltă consecvent noua concepţie a calităţii în filozofia kantiană. Calitatea dobîndeşte în filozofia criticistă un sens care este necunoscut nu numai aristotelismului, dar şi filozofiei moderne : calitatea este

afirmația (pozitivul) și *negația* (negativul), la care se adaugă *limitația,* care este tot un fel de negație. Aproape întreaga filozofie postkantiană a respectat noul sens al calității.

Descartes consacră diferența dintre corpul care este simplă extensiune în mișcarea lipsită de calități, geometrie pură, și spiritul nespațial, domeniul calitativului, gîndirii, voinței libere. Descartes însuși nu identifică explicit materia sau cantitatea și spiritul cu calitatea, dar opoziția aceasta este interioară cartezianismului și va fi explicitată de urmași pînă la contemporanii noștri Wundt și Bergson. Descartes păstrează termenul de „calitate" pentru toate proprietățile lucrurilor, deși preferința sa este pentru termenii de „stări" și „moduri". Filozofia modernă n-a trecut cu vederea calitățile ce aparțin obiectiv lucrurilor. J. Locke, pe urmele chimistului Boyle, a popularizat deosebirea dintre „calități primare", care aparțin lucrurilor, și „calitățile secunde", care sînt subiective, deși ele sînt provocate de anumite „forțe" din lucruri. „Calitățile primare" sînt înseși cantitățile (spațiul, soliditatea, figura) ; „calitățile secundare" sînt sunetele, culorile, gusturile etc. Deoarece toate calitățile sînt dobîndite prin senzații, „prin idei", se deschidea perspectiva de a asimila calităților secundare, subiective toate calitățile. Acest pas îl face Berkeley, partizan al calității subiective și adversar al materialismului mecanicist și cantitativ. Știința naturii s-a complăcut în salutara inconsecvență de a nu subiectiva sau idealiza toate calitățile. A continuat să acorde obiectivitate „calităților primare", deși sînt și ele date prin organe senzoriale (văz, tact, mușchi), și le-a consacrat ca obiective. Astfel „calitățile primare" devin cantități opuse „calităților".

Filozofia contemporană nu a renunțat în genere de a opune cantitatea și calitatea, iar cu Bergson tendința inițială a științei moderne atinge un punct paroxistic : de o parte cantitativul, omogenul spațiului, materiei, de altă parte calitativul, eterogenul duratei, vieții, spiritului.

Unii reprezentanți ai cugetării noi au reabilitat calitatea, nu pentru a o rezerva spiritului, ci pentru a o integra în lumea materială și a-i reda tronul uzurpat de cantitate. Ca orice uzurpare, și aceasta nu are titluri legitime. Cantitatea se dovedește a fi subordonată recesiv calității, fără a pierde prin aceasta drepturile sale legitime, fiindcă sînt bine limitate. Chiar și în știința naturii, la un moment dat, calitatea cîștigă un loc de frunte sub înfățișarea minoră a concepției numită *energetică,* fundată pe legile termodinamicii. Energetismul, dezvoltat ca „monism" filozofic cu aplicații sociale de către chimistul W. Ostwald, s-a prăbușit sub povara falselor interpretări nu numai filozofice, dar și științifice, întîi, energetismul avea ambiția să „învingă" materialismul, fiindcă reduce materia la energii și nega existența atomilor, pe care în cele din urmă Ostwald a trebuit să o recunoască. întemeiată era în energetism limitarea mecanismului, dar și aci se ivea pericolul de a nega existența cantitativului. In adevăr, al doilea, energetismul considera formulele matematice, cantitativul, drept o construcție a spiritului, mai mult comodă, economică, decît obiectivă. Mecanismul este o construcție arbitrară a gîndirii științifice dogmatice. Pericolul era de a face din calitate realitatea unică și din cantitate o simplă noțiune a spiritului. Se crea astfel o atmosferă favorabilă pentru învierea concepției calitative, hylemorfice, a scolasticii chiar de către oamenii de știință. Aceasta este poziția

fizicianului catolic Pierre Duhem, altminteri un savant istoriograf al ştiinţelor naturii de la greci pînă la moderni, dar vulnerabil teoretician în *La theorie physique.*

Trei concepţii ridică dificultăţi interpretării noastre :

1) Se acordă dualismului calitate-cantitate o semnificaţie fundamentală, fiindcă se derivă din el dualisme care îl premerg şi deci au existenţa de sine stătătoare, ca identitate-deosebire, general-individual (Nic. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt,* p. 357). Desigur, termenul de calitate este atît de elastic încît poate cuprinde orice fel de determinare. Aşa-numitele „modalităţi" (posibil, real, necesar, contigent) au fost numărate de Windelband printre calităţi *(Vom System der Kategorien,* în „Philosophische Abhandlungen", dedicate lui Ch. Sigwart, 1900, p. 46). Forţele, capacităţile, activităţile pot fi şi chiar au fost considerate şi ele calităţi. Nu sîntem de acord cu această aplicaţie abuzivă a .termenului de calitate. „Acţiunea" nu este o calitate, ci este semnul realităţii, iar „pasiunea" îi este subordonată recesiv, fiindcă şi ea este semnul realităţii. Tot ce este real este sau activ, adică exercită o intervenţie, sau este pasiv, adică suferă o intervenţie, dar această suferinţă este reală, fiindcă este o *reacţiune.* Acţiune şi reacţiune sînt legate recesiv. Filozofia modernă n-a mai acordat opoziţiei acţiune-pasiune, care la Aristotel sînt categorii importante, o semnificaţie majoră, fiindcă pasiunea nu mai este considerată ca absolut opusă acţiunii, cum credeau cei vechi, ci ca opusă recesiv acţiunii, deşi Kant le-a absolutizat din nou, ca o inovaţie nefericită, la cunoaştere : gîndirea este activă, sensibilitatea este pasivă. Vom vedea că cunoaşterea nu implică nici acţiune, nici pasiune. Dar să reluăm firul expunerii. Pentru noi, merită numele de calitate numai ceea ce în istoria gîndirii pînă la Kant (exclusiv) a fost considerat ca atare : toate însuşirile şi proprietăţile care sînt date prin experienţă, externă şi internă, dar mai ales prin experienţa externă a organelor senzoriale (culori, sunete, parfumuri, temperaturi etc, chiar şi întindere, figură, timp). Ce mai rămîne pentru cantitate ? Cantitatea este o *calitate specifică,* o aşa-numită „calitate primară", o calitate căreia i s-a acordat o situaţie privilegiată sub raportul „obiectivităţii", preciziei, dar recesivă faţă de calitate în genere. Spuneam înainte că prin Kant s-a strecurat în cadrul calităţii un nou conţinut : *afirmaţia şi negaţia.* Noi limităm această distincţie la cunoaştere, anume la judecată, şi deci o excludem din sînul realităţii, unde au introdus-o Hegel şi Schopenhauer, altminteri gînditori rivali, dar de acord asupra acestui punct. In ce priveşte raportul afirmaţie-negaţie, observăm că şi aceşti termeni stau în raport recesiv : afirmaţia domină, negaţia este dependenentă, dar de mare semnificaţie în limbaj, unde produce impresia opoziţiei contradictorii.

2) O altă dificultate stă în opoziţia contradictorie dintre cantitate şi calitate, ca şi cum ele n-ar avea nimic comun şi s-ar exclude în mod absolut. Cele expuse de noi pînă acum şi cele ce vor urma demonstrează conexiunea lor intimă.

3) Dificultatea cea mai mare este însă următoarea : după o concepţie, anticipată de antici, şi consacrată de moderni, cantitatea are caracter dominant, este esenţială, reală, obiectivă, iar calitatea este accidentală, subiectivă, iluzorie. Toată bogăţia calitativă a lumii este nevoită să se refugieze în subiect şi să lase locul în lume mişcării monotone a

atomilor. Răsturnarea raportului recesiv^ pînă la nimicirea calităţii, este opera matematizării în ştiinţa, naturii. „Astfel această predominare a cantitativului face corp cu ceva ce constituie esenţa ştiinţei" (E. Meyerson, *La deduction relativiste,* 1925, p< 15). O singură, dar esenţială calitate a realităţii materiale n-a putut fi „redusă" la mecanismul cantitativ : electricitatea, fenomen care mii de ani a rămas necunoscut, fiind confundat cu focul, cu scânteia produsă de ciocnirea norilor. Şi tocmai electricitatea a reabilitat calitatea în lumea materială şi a răsturnat concepţia mecanică, pe care a înlocuit-o cu concepţia electro-magnetică a materiei.

Importanţa luată de cantitate în ştiinţa nouă a naturii se justifică prin rolul covârşitor pe care matematicul, măsura, calculul l-au asumat în statornicirea obiectivitătii. Realul devine sinonim cu măsurabilul şi cu previzibilul. Dar şi rolul matematicii în cunoaştere îşi găseşte explicaţia în interesul omenirii pentru cantitatea în operaţiile tehnice. Munca pentru producerea bunurilor ce satisfac trebuinţele materiale ale omenirii pune accentul mai mult pe cantitate decît pe calitate. Calitatea este asociată cu ideea de rar, de lucruri rezervate celor puţini, celor bogaţi. De aceea, poate, în istoria civilizaţiei s-a făcut distincţie între proprietăţile corpurilor, preferinţele mergînd spre cele ce puteau fi cuantificate, măsurate, cîntărite, numărate, spre cele ce comportau compararea de „mai mult" sau „mai puţin", de „mai mare" sau „mai mic". Condiţionarea practică a aspectului cantitativ nu dă dreptul de a vorbi de cantitate ca de o expresie inadecvată, falsificată a realităţii, fiindcă a intervenit punctul de vedere utilitarist, „uman, prea uman". Practica nu falsifică decît sub imperiul intereselor personale şi nici atunci totdeauna. Nu vom aluneca în eroarea simetrică subiectivării calităţilor : să subiectivăm cantitatea, ca un produs al gîndirii — eroare comisă de unii reprezentanţi ai aşa-numitei „critici a ştiinţei" în numele idealismului.

Definiţiile clasice ale cantităţii, ale *quantum-ului* sau ale *quantelor,* nu relevă specificul cantităţii şi ignorează legătura recesivă dintre calitate şi cantitate. înşirăm principalele definiţii : cantitatea este omogenul care posedă părţi exterioare unele altora, spaţiul fiind ilustrarea tipică ; cantitatea este ceea ce comparativ se exprimă prin „mult" sau „puţin" *(multum, noXXdv)* şi „mare" *(magnum,* ττοςτον) şi „mic", adică ceea ce este susceptibil de creştere şi mişcare, precum şi de gradare. „Multul" a găsit pregnare în noţiunea de număr, care serveşte la măsurarea tuturor mărimilor. Albert Spaier (La *pensee et la quantite,* 1927) contestă îndreptăţit aceste definiţii care nu ţin seama că şi orice calitate poate fi măsurată. Trebuie să deosebim în definiţia cantităţii trei factori : cantitatea propriu-zisă sau mărimea, măsura şi volumul. Teoria tradiţională ia ca punct de plecare cantitatea, considerînd-o un fapt dinainte deplin constituit, la care se aplică măsura cu ajutorul numărului. Raportul real este cel răsturnat : întîi se constituie măsura cu ajutorul numărului şi apoi se constituie cantitatea. Oriunde aplicăm o măsură exprimată numeric apare cantitatea. Aceasta nu este un dat primordial, ci derivat. Calitatea este fundamentală. Această situaţie nu ne dă dreptul să afirmăm cu idealismul matematic că omul, gîndirea lui, constituie cantitatea. Desigur, măsurarea include servituti şi relativităţi la nivel uman, dar măsurabilul şi numărul, pe scurt, cuantificabilul sînt reale şi pre-

zente totdeauna în sfera *existenței* matematice. Nu noi introducem mărimi şi grade în lucruri, ci noi numai le actualizăm, le explicităm cu ajutorul procedeelor de măsurătoare. Dacă măsura ar fi subiectivă, cum ştiința zisă exactă se defineşte prin măsură, atunci ştiința este prin excelență subiectivă, creație umană, iar calitatea este realitatea unică. Adevărul militează numai pentru caracterul fundamental al calității.

Aug. Cournot are meritul de a fi subliniat raportul just dintre cei doi termeni : cantitatea este secundară, fiindcă presupune ideea de număr şi ideea de mărime, pe cînd realitatea este fundamentală. Deci numărul este specificul cantității, a metricii, fiindcă prin el se măsoară. „Altfel spus — scrie Spaier —, pentru a folosi universalul, care este opus cantității, ne propunem să vedem dacă aşa-numita cantitate nu este pur şi simplu calitatea măsurată" (op. *cit.,* p. 33). Măsura este dar stabilirea unei corespondențe univoce între numere şi datele calculate. Numerele, pentru matematica de astăzi, nu mai sînt cantități discontinue, discrete. Aceasta este adevărat numai pentru numerele raționale. Numerele iraționale sînt continue, şi astfel dispare la număr opoziția dintre discontinuu şi continuu. Concluzia este dublă : 1) orice cantitate reală sau ireală poate fi cuantificată sau numărată, cum se constată de exemplu în notele examinatorilor care adesea hotărăsc de soarta celor notați ; este deci o eroare că se măsoară numai cantitatea ; 2) orice cantitate are un fond de calitate. Deosebirile dintre numere sînt calitative. „Numărul este determinația cantitativă cea mai pură pe care o cunoaştem. Dar el este plin de diferențe calitative" (Engels, *Dialectique de la nature,* p. 264). Orice număr primeşte o anumită calitate prin poziția sa „unică" în seria naturală a numerelor, adică este acesta şi nu altul, ceea ce însă nu înseamnă că numărul este individual, căci el se poate repeta. După ce s-a constituit natural, el se emancipează oarecum şi poate intra în relație cu oricare alt număr, păstrînd legătura indisolubilă cu poziția sa unică, cu calitatea sa inițială.

Nici definiția cantității prin omogenitate nu poate fi primită fără rezerve. Nu există omogenitate absolută. „într-o lume adînc eterogenă, cantitatea este adînc eterogenă. Orice cantitate reală este imperfectă, efemeră, locală". „Vedem bine că, concepută ca eterogenă, cantitatea implică în ea însăşi o serie de calități ireductibile". „într-o lume eterogenă, cantitatea nu înseamnă altceva decît o cantitate atribuită lucrurilor la care am trecut cu vederea provizoriu celelalte calități" (J. H. Boex-Borel, *Le pluralisme,* p. 169, 170). Calitatea măsurabilă cere numai să fie mai generală (măsurăm, de exemplu, la o bucată de plumb, de lemn, de cărbune etc. calitatea cea mai generală : masa), şi să facem abstracție de celelalte calități. „Cantitatea nu poate fi alt lucru decît o asimilare între calități destul de analoge, pentru a putea trece cu vederea diferența ; în nici un caz ea nu poate pretinde că reprezintă, într-o lume eterogenă, rezervorul comun la care ajung calitățile şi de unde au ieşit" (ib., p. 171). Măsura este o analogie, nu o identitate, căci metrul şi corpul măsurat ocupă locuri deosebite, iar dacă sînt formate din substanțe diferite ele comportă diferențe de structură. „Nu există propriu-zis o măsură comună între două obiecte ; există numai analogii de întindere. Metrul real prin care măsor lucrurile nu se ajustează exact lucrurilor" *(ib.,* p. 179—180). In sine măsura implică un sentiment viu al

diferenţei între obiectele identice măsurate şi deci prin aceasta separate *(ib.,* p. 21).

Se acordă spaţiului titlul de cantitate eminentă, fiindcă este de precădere omogen, iar timpului în măsura în care el poate fi spaţializat, adică raportat la mişcări externe. Spaţiul apare omogen numai dacă facem abstracţie de calităţile inerente spaţiului perceput şi dacă ducem abstracţia la limita ei fictivă. Descoperim în acest primat al spaţiului cuantificat o îndoită prejudecată : întîi, că numai spaţiul, ca pretinsă cantitate prin excelenţă, este omogen — omogenitate există oriunde există ordine, relaţie, genuri şi specii, pe scurt, oriunde există ordinea introdusă de general (fie esenţă, fie relaţie) ; al doilea, este o prejudecată că spaţiul este omogenitate pură. La origine spaţiul, ca orice dat, este eterogen, cum se constată în persistenţa, în ştiinţa antică, a deosebirii calitative dintre „sus" şi „jos", sau a deosebirii dintre „locurile naturale" ale celor patru elemente. Omogenitatea spaţiului este cîştigată treptat şi cu greutăţi prin aplicarea metricii, a măsurării pămîntului, adică a loturilor de proprietate, cum se vede uşor în numele dat ştiinţei de precădere cantitativă : geometria (ge=pămînt şi metria=măsurarea). Că spaţiul nu este străin calităţii este un fapt divulgat de legătura dintre calităţile sensibile şi spaţialitate. Teoria mai nouă privitoare la geneza psihologică a spaţiului nu mai afirmă că spaţiul este derivat din purele calităţi senzoriale, ceea ce ar fi tot o confirmare a tezei noastre, ci leagă orice calitate senzorială de spaţiu, care este un dat primordial, nu un rezultat ; nu numai culoarea este totdeauna spaţială — fapt elementar —, dar şi sunetul, temperatura, mirosul, gustul sînt localizabile. Ar putea fi unite oare calitatea şi spaţialitatea atît de strîns dacă ele ar fi radical deosebite sau dacă ar fi cu putinţă reducerea calităţii la cantitate (mişcări, vibraţii), cum afirmă concepţia mecanică a fenomenelor fizice ? Vom stărui asupra acestei reduceri care reprezintă o principală contribuţie a ştiinţei moderne a naturii în ipostaza ei primordială, dominată de mecanism.

Concepţia mecanică a naturii nu recunoaşte ca date obiective decît spaţiul, timpul şi unitatea acestora : mişcarea cu viteza şi accelerarea ei direcţională. Universul nu este populat de bogăţia culorilor, sunetelor, temperaturilor, parfumurilor, gusturilor, ci numai de mişcări vibratorii şi corpusculare lipsite de calităţi (atomii de altă dată). Ceea ce se cheamă calitate este o „simbolizare" a vibraţiilor după amplitudinea lor. Mai cu seamă la sunet surprindem oarecum direct transformarea vibraţiilor în sunete, variabile în intensitate după amplitudinea vibraţiilor, în înălţime după rapiditatea vibraţiilor, de la sunetele grave ale basului pînă la sunetele ascuţite ale sopranului. Timbrul sunetului, a treia calitate, depinde de natura corpurilor sonore. H. Bergson, care recunoaşte deplin realitatea calităţilor, concedă ştiinţei că ele sînt sinteza psihică, simplă, unitară, a unui număr imens de vibraţii. Cum are loc această misterioasă transformare a cantităţii vibratorii în calitate ? Trecem sub tăcere inconsecvenţa de a atribui realitate absolută spaţiului, cu toate că şi el este o calitate senzorială, fiindcă este dat prin senzaţia vizuală, tactilă şi cinetică. Pretinsul cantitativ nu se converteşte în calitativ, ci el are de la început calitatea care îl suportă şi fără de care el n-ar putea exista. Cum a notat just Alois Riehl, de la excitaţia fizică la calitatea

senzorială din creier trecerea se face continuu, în sensul că ceea ce are psihicul preexistă în excitaţia externă. Concepţia lui Riehl „prezintă calităţile ca dezvoltare ale însuşirilor cuprinse în excitaţii ,[...]. însuşirile lucrurilor externe şi calităţile din senzaţie se comportă unele faţă de altele cum se comportă unul faţă de altul, după Aristotel, potenţialul şi actualul" (A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus,* voi. II, p. 86—87). Nu trebuie să uităm că „reducerea" calităţii la cantitate are o limită. Sint calităţi (mai ales cele psihice) care sînt ireductibile la cantităţi. în sfîrşit, însăşi munca de cuantificare a calităţii este dovada că în primul rînd se aflā calitatea. Cantitatea este o anevoioasă determinare a calităţii, este — cum s-a spus — o abstracţie faţă de vivacitatea şi bogăţia concretă a calităţii. Măsurarea prin număr, care generează cantitatea, nu suprimă orice calitate, ci ea însăşi include o calificare. Fără calitate nu este posibilă măsura. „Departe deci de a rămîne îngrădită în domeniul unei cantităţi presupusă exterioară calităţilor şi caracterizată exclusiv prin extensiune şi intensitate, măsura nu se aplică decît calităţilor însele. Şi, fără îndoială, aplicîndu-li-se, ea le transformă în mărimi, dar fără a le denatura, fiindcă se mărgineşte a le grupa în serii de valori'' (Spaier, *op. cit.,* p. 350—351).

De altă parte, este fals că ştiinţa modernă nu cunoaşte decît pure cantităţi. Hamilton vorbea de calităţi care sînt şi primare (obiective) şi secundare (subiective) : masa, rezistenţa, forţa în genere. Ştiinţa modernă a „redus" la cantităţi toate sau aproape toate calităţile, afară de electricitate, care ă ştiut să impună structura ei calitativă ştiinţei şi să producă o adevărată criză de creştere. Gîndirea nouă s-a străduit să aşeze calitatea la locul ce i se cuvine. Este semnificativă poziţia de altă dată a lui Goethe. în j,teoria culorilor", Goethe respinge concepţia bazată pe cantitate a culorilor formulată de Newton şi acordă realitate tuturor calităţilor optice, Hegel şi Schopenhauer, care sînt duşmani ireductibili, concordă în a îmbrăţişa teoria lui Goethe, iar „filozofia naturii" speculativă, pe urmele lui Schelling, are aceeaşi atitudine pozitivă faţă de concepţia goetheană. Un ecou al acestui naturalism calitativ este îndrăzneţul act al filozofului Fechner, care exaltă „concepţia zilei", lumea plenitudinii de lealităţi (culori, sunete, parfumuri, temperaturi etc), în opoziţie ,cu „concepţia nopţii", cu lumea oarbă şi mută, în care clopotul:vibrează, dar nu este sonor, lumina ondulează, dar nu produce lumină şi culori, ci este. înghiţită de o veşnică noapte. , ": .

S-a enunţat că între calitate şi cantitate există un raport de conversiune : <fif**erenţele** cantitative acumulate se transformă în calităţi. Faptul este indiscutabil şi general. Tocmai acest fapt este dovada elocventă că nu există opoziţie contradictorie între calitate-şi cantitate şi că, în acelaşi timp, I calitatea este factorul dominant. Acumularea cantitativă este în realitate o acumulare de calităţi, de calităţi infinitezimale care dau o calitate eruptivă, saltatorie,. impresionantă. Acumularea cantitativă a calităţilor este o ilustrare a enunţului nostru că la,orice calitate se aplică măsura, metrica, cu • ajutorul numărului. Cuantificarea rezultă din anumite calităţi de ordine, de relativă omogenitate şi repetiţie. Consecinţa logică a acestei constatări este < aproape o răsturnare a raporturilor în raportul dintre calitate şi cantitate. Calitatea nu mai apare ca o mistificare subiectivă a cantităţii reale, ci mai degrabă este invers:

cantitatea este o mistificare prin gîndirea abstractă a calităților care aparțin lucrurilor ca atare. Calitatea este intrinsecă realităților, pe cînd cantitatea presupune un proces de comparare, de punere în relație, inclus în măsurătoare. Orice măsură este o relație, determinată aritmetic între o unitate de măsură şi lucrul măsurat. Ea înregistrează de cîte ori unitatea de măsură se cuprinde în lucrul măsurat. Nu este nevoie să stăruim pentru a înlătura eroarea simetrică subiectivării calității : subiectivarea cantității, ca un produs al gîndirii. Calitatea era o mistificare a sensibilității ; cuantificarea o mistificare a gîndirii. Reale sînt deopotrivă calitatea şi cantitatea, cu precizarea că una din ele, anume cantitatea, este recesivă.

Am afirmat înainte că nimic nu ne împiedică de a considera calitatea drept o proprietate intrinsecă a lucrului, fără nici o raportare la un altul. Experiența ne arată că pe lîngă acele calități ce aparțin lucrurilor privite în sine, cum este electricitatea, magnetismul, lumina, există calități ce rezultă din acțiunea unui corp asupra altuia, ca de exemplu aciditatea, coeziunea etc, sau a acțiunii unor corpuri asupra unui *anumit* corp, care este corpul uman cu organele lui senzoriale. Astfel culorile, sunetele etc. sînt reale, obiective, însă la constituirea lor contribuie şi ochiul omului, nu în sensul că, din simple vibrații incolore, organul văzului, ca un demiurg, aduce în lume splendoarea culorilor, ci în sensul că ochiul nostru poate aduce contribuția sa de interpretare, fie şi numai actul de a alege, pentru a le percepe, numai unele aspecte din bogăția coloristică a lumii şi de a le ignora pe altele care nu interesează nemijlocit existența noastră. Această situație, nu de-ajuns relevată de cei care recunosc realitatea culorilor, justifică pe un plan nou distincția clasică dintre calitățile primare şi calitățile secundare. Dar distincția nouă nu împarte datele senzoriale în cantități şi calități, ci în clase de calități, în care asocierea cu cantitatea variază.

In concluzie, calitatea şi cantitatea nici nu sînt radical deosebite, nici nu coincid prin „reducerea" primei la a doua. Ele sînt opuse, dar de nedespărțit legate, iar cantitatea are funcția-recesivă de a descoperi noi aspecte calitative, calități de ordine, de generalitate şi omogenitate, datorită cărora celelalte calități, de care sînt legate, pot fi măsurate sau determinate numeric. Experiența şi procedeele tehnice ne vor arăta pînă unde merg „cuantificarea" sau măsurătoarea şi calculul.

Dualismele cercetate pînă acum nu sînt izolate unele de altele, ci vădesc afinități şi raporturi de încrucişare de la cel dintîi (deosebire-asemănare) pînă la cel din urmă (calitate-cantitate).

Afinitățile lor par să justifice interpretarea că cel dintîi dualism predomină şi că toate celelalte sînt peripeții ale aceluia. S-au făcut încercări de deducere a celorlalte dualisme dintr-un dualism decretat fundamental. W. Wundt pleacă de la unitate-multiplicitate *(System der Philosophie,* voi. I, ed. a III-a, p. 228). N. Hartmann preferă să ia ca punct de plecare calitatea-cantitatea *(Der Aufbau der realen Welt,* 1940, p. 352 şi urm.). Noi recunoaştem independența tuturor dualismelOr şi lăsăm unei cercetări migăloase cu rezultate incerte să descopere firele mcîlcite ce le leagă. Dualismele următoare, spre deosebire de cele precedente, care formează un bloc, au o structură deosebită, am putea spune mai concretă, mai densă, fără ca să rupă conexiunea **CU'** cele dinainte.

Ba chiar unele din ele dezvoltă vechile motive în condiții noi. Aşa sînt dualismele a căror recesivitate vom încerca să p demonstrăm îndată : materie (conținut)-formă şi schimbare-persistență.

11. MATERIE (CONȚINUT)-FORMA

Dualismul materie (conținut)-formă pune accentul pe materie (conținut) şi rezervă formei funcția recesivă. Ca şi celelalte dualisme, acesta are tendința de a se generaliza ; aşadar, se crede chemat să arunce lumina sa în toate domeniile culturii. Pare o supremă înțelepciune a distinge forma de materie sau de conținut. Am vorbit de materie sau conținut, ca şi cum ar fi termeni perfect sinonimi. Termenul de conținut are o sferă mai restrînsă, căci nu orice materie a unei forme este şi un conținut. Materia, materialul constitutiv al unei case este mai intim legat de casă, de forma ei, decît este conținutul ei mobiliar. Putem însă considera materia ea un conținut, dacă nu uităm că materia exprimă o nuanță în plus față de conținut. în principiu, materia şi forma se situează la acelaşi nivel axiologic, adică sînt de valoare egală *(isotimice).* Recunoaştem deci echivalența lor, cu toată recesivitatea formei. Ştim că recesivitatea nu înseamnă degradarea, devalorizarea termenului reresiv. în practica istorică a gîndirii s-a acordat, uneori, de către însemnate doctrine, distanțate de timp, cum sînt aristotelismul şi kantismul, formei o superioritate, o prevalentă pentru motive ce vor fi arătate, deşi aceste două doctrine cu mare ecou istoric se deosebesc considerabil în chipul de a defini superioritatea formei. După ce i s-au răpit materiei atribute ce i se cuveneau, nu era greu să se recunoască formei rolul principal şi cel mai nobil. Cercetarea noastră are ca scop mai puțin să dovedească recesivitatea formei, cît mai ales să răpească acestui dualism nimbul cu care 1-a împodobit o tradiție mult prea lungă.

în adevăr, forma şi materia au format pereche strînsă, după ce cei doi termeni s-au dezvoltat de sine stătător. Că materia a avut o existență independentă, înainte de a-şi lega soarta de formă, este uşor de constatat. Vom vedea îndată acelaşi lucru şi la formă. în gîndirea occidentală, înfrățirea lor s-a făcut în cercul socratic. Platon vorbeşte de „Idei" ca de nişte forme *(eidos, morphe),* iar discipolul său, Aristotel, a asociat cei doi termeni în aşa fel, cu atîta amploare şi consecvență, încît el a insuflat o admirație abia zdruncinată în timpurile mai noi. îndeosebi prin aristotelism, dualismul a pătruns adînc în vorbirea zilnică a maselor, ca şi a intelectualilor. A devenit o expresie aproape de neînlocuit. Cînd nu ştim cum să definim un lucru, îi spunem că este o materie sau o formă. Limbajul popular a cultivat cei doi termeni, fără a-i asocia prea strîns, fără a face din ei un dualism de maximă semnificație, cum a devenit pentru filozofie şi ştiință (inclusiv artă). începem prin a defini accepția populară a celor doi termeni, ca o operație preliminară. Vom stărui însă asupra accepției filozofice — ştiințifice de la Aristotel pînă la Kant şi urmaşii acestuia, fiindcă în cadrul gîndirii occidentale a luat ființă dualismul.

In orbita limbajului popular este mai semnificativă soarta termenului de formă decît aceea a termenului de materie. Faptul se explică lesne. Experiența naturală nu cunoaşte „formă" decît la existențele materiale, la corpuri. Forma este totuna cu *figura,* cu înfățişarea conturată a unui corp. Figura sau forma nu reprezintă un termen deosebit sau — mai mult — *separat* de materie. Figura este proprietatea cea mai izbitoare a unui corp, este fața lui, conturul lui, felul cum el arată. Acest sens foarte vechi a rămas în limbajul curent în expresiile : „s-a manifestat în diferite *forme",* adică „în fel şi chipuri". Numai că locuțiunea a pierdut treptat sensul material, spațial, şi s-a generalizat. Dintr-un sens propriu a dobîndit un sens figurat, a devenit o metaforă. Tragedia dualismului materie-formă este că el a luat naştere în lumea materială, că a exprimat două aspecte ale corpurilor, şi că apoi s-a extins la întreaga experiență, deci şi la cea spirituală, păstrînd neşterse urmele originii sale. Mai mult chiar, sensul metaforic, pentru a se justifica, a căutat să se înrădăcineze pe plan spiritual, monopolizînd pentru spirit forma şi lăsînd în seama corpului pe celălalt termen, materia. Dar şt acesta, mistificat de echivocuri, a îngăduit să se descopere şi în ordinea spirituală a materiei chiar o „materie inteligibilă" ca la Plotin, la cartezianul Malebranche, ca şi la noul Herbart, pentru care *„Realii",* elementele metafizice ale universului, se află intr-un spațiu inteligibil.

Aşadar, în accepția populară, figura sau forma nu se opune materiei, nu este „altul" decît materia, ci este un aspect integrant al acesteia, este chiar manifestarea ei cea mai izbitoare, poate chiar cea mai însemnată din punct de vedere practic. Fireşte, un ciocan de fier se deosebeşte de unul de lemn, cum se deosebeşte plugul de fier de acela de lemn, iar alegerea între ele nu şovăie prea mult, oricît de tradiționalist ar fi fierarul sau plugarul. Insă amîndouă sînt folosite, fiindcă aduc acelaşi serviciu, datorită formei lor identice. O formă mai îngustă şi ascuțită, pentru a da un alt exemplu, este mai eficace decît una lățită şi tocită. Oricum ar fi, este evident că, pentru accepția populară a dualității de față, materia are primatul, este factor dominant. Oricît de felurite ar fi materiile unor lucruri, formele sau figurile nu sînt străine de materii, ci sînt determinări ale lor. Forma aduce noutatea unui caracter cu semnificație proprie, oarecum independentă, fapt ce prepară emanciparea formei, emancipare ce poate înălța forma prin spiritualizare sau dematerializare şi în acelaşi timp poate degrada materia. Se asigură astfel, prin uzurparea abstracției, primatul formei.

Emanciparea formei a început chiar în cadrul lumii corporale. S-a observat că o anumită formă sau figură este în stare să aducă servicii speciale. Un corp îndoit în aşa fel încît el cuprinde un „spațiu gol" devine un prețios „conținător", un „vas", un „receptacol", un loc sigur, un adăpost unde se pot păstra diferite alte corpuri, mai ales lichide, care devin astfel un „conținut" deosebit de „conținător". La acest punct crucial „forma" începe a se opune conținutului şi în cele din urmă materiei, primind atributul de receptacol sau de conținător. Chiar din această clipă se înfiripează dualismul materie-formă. Platon în *Timaios* numeşte materie „receptacolul", primitoarea figurilor şi ideilor. Tot la Platon întîlnim o etapă mai înaintată a procesului de emancipare a formei de materie : materia pierde orice determinare, orice formă sau figura pre-

cisă devine o materie goală, nederminată, capabilă de a primi orice figură, formă (idee) determinată, orice calitate. Concepția platonică a materiei are o semnificație deosebită pentru gîndirea greacă, fiindcă potrivit acestei concepții materia ca receptacol este tot o formă, dar o formă „goală". Materia se emancipează la început nu de formă în genere, atît de legată este ea de figură, ci de orice formă precisă, determinată. Iar forma determinată, Ideea, are o altă origine şi ca atare este imaterială. Dar nu acest proces ciudat interesează aci.

Un alt aspect merită să fie relevat, căci el este hotărîtor pentru dezvoltarea dualismului dat. Cînd forma era o proprietate a materiei, ea se prezenta ca un factor identic, capabil de a se repeta la un număr de lucruri individuale. Forma unei pălării nu aparține numai acestei pălării, ci este proprietate a oricărei pălării, fabricată din acelaşi „material". Chiar din acest moment începe să se desemneze un element nou : materia pălăriei nu a avut de la început forma dată, ci a primit-o de la activitatea omului, ca rezultatul muncii lui. Pălăria a fost „formată" de lucrător dintr-o materie dată şi eventual a fost „conformată" de negustorul de pălării după rotunjimea capului clientului. Desigur, pălăria putea fi formată şi de o maşină, care prelucrează materialul pînă ce imprimă acestuia forma pălăriei. Astfel, de la început, se asociază forma cu *activitatea de formare,* care nu avea un rol hotărîtor în întreaga istorie a gîndirii europene. Dar deocamdată activitatea de formare este atribuită tot corpului, şi anume unui anumit corp care posedă el însuşi o formă, o figură. Datorită formei sale, acel corp devine un „tipar", un „model", un „prototip". Cum acest model este stabil, ca atare el produce mai multe lucruri cu aceeaşi formă, forma are superioritatea nu numai de a acționa, de a produce ceva, dar şi de a fi permanentă, stabilă. Mai semnificativ este altceva. Forma, care la început este un factor general, identic şi ca atare susceptibil de a se repeta, devine o existență individuală, adică ea acaparează un întreg individ dat, atunci cînd forma se prezintă ca un conținător ce modelează materia depusă în el. Forma nu mai este o proprietate a unui individ, ci este chiar un individ cum sînt stanțele tehnologice, tiparele etc. Lutul se toarnă într-o formă, care este presată şi închisă, şi după aceea se scoate din formă conținutul său, cărămida, care de-acum a fost formată, adică a primit şi păstrează o formă.

Fiind individualizată sau confundată cu individul ce o posedă, forma cîştigă cum s-a văzut proprietăți secundare de cea mai mare importanță, întîi, ea apare ca activă, deoarece ea „formează" o materie care este dispusă a-i primi forma, ca o pecetie imprimată ; al doilea, ea este stabilă, permanentă, în timp ce materia se schimbă necontenit. In al treilea rînd, ca o consecință, forma exprimă unitatea sau „unul" care se opune multiplicității materiei. In acest chip, dualismul materie-formă se prezintă ca o reeditare a dualismului multiplu-unu sau, încă mai îndrăzneț, ca o reînviere a dualismului deosebire-identitate. Mai rămînea de făcut încă un pas, pentru a dota forma cu încă un atribut superior : forma este de. natură spirituală sau „intelectuală". Astfel, forma înainte intim unită cu materia, este nu numai deosebită şi chiar separată de ea —- separați sînt şi conținătorul material de conținutul tot material —, dar şi ruptă, de ea, ca o realitate transcendentă, superioară.

Transpunerea formei de pe planul ei original, corporal sau spațial, pe planul străin ei al conştiinței nu este sprijinită de o legitimație convingătoare, ci este şi rămîne o transpunere figurată, metaforică, inconştientă însă de caracterul ei. Totuşi, trebuie să existe o motivare, fie şi o motivare contradictorie. Forma, devenită spirituală, recîştigă deplin caracterul ei originar de a fi un factor general, cum era figura corpului, de a fi neschimbătoare, ca tot ce este general, şi chiar de a fi nepieritoare, dacă este un general simplu, o unitate ultimă. De la episodul individualist, concret al formei materiale păstrează mai ales caracterul de activitate, anume de activitate unificatoare, prin oare un multiplu individual este ținut laolaltă, este sudat. Activitatea legată de formă este întărită de prejudecata străveche că generalul noțional nu este dat nemijlocit, cum este dat individul concret „intuitiv", ci este produsul activității gîndirii, după anumite „forme" sau legi ale gîndirii. Prejudecata că în gîndire sîntem activi iar în sensibilitate pasivi sau receptivi trece activitatea asupra produsului gîndirii, asupra generalului. Această mistificare nu se putea face dacă fiecare general sau formă nu ar fi fost confundate cu spiritul individual care pretinde că a produs noțiunea (generalul). Forma generală devine un fel de spirit pur, amestec de individual şi general. De aceea primul mare reprezentant al dualismului materie-formă, Aristotel, defineşte sufletul ca formă sau *entelehia* corpului, iar pe Dumnezeu, care este individualitatea supremă, ca „forma" sau „actul pur".

Două doctrine s-au bucurat de o persistentă admirație şi au exercitat o înrîurire de mari proporții, dar nu totdeauna fericită : aristotelismul şi kantismul. Amîndouă au acordat formei prevalentă persistentului, activului, spiritualului, unității, dar cu o diferență apreciabilă. Cea mai însemnată diferență stă nu în ierarhizarea însăşi a celor doi termeni — în amîndouă doctrinele funcția prezidială o are forma —, ci în ordinea în care cei doi termeni se succed *logic,* nu cronologic. Pentru Aristotel, materia preexistă formei, ea nu este dependentă de formă, chiar dacă aspiră spre ea, ca spre limanul ei, ci este completată de formă pentru a produce acel *synolon,* acel întreg care este individul, concretul. Individului îi aparțin deopotrivă materia, care este fără formă, *nedeterminată, si* forma, care determină materia să fie aşa sau altfel, adică să aibă o esență, atribute logice. De notat este că ceea ce face individul să fie concret, individual, este materia nu forma, şi totuşi individul este tot ce poate fi mai determinat, iar materia este nedeterminată. Paradoxul individualității în doctrina Stagiritului impune alternativa : sau materia nu este principiul nedeterminării, ci dimpotrivă posedă principiul unei determinări concrete ce individualizează, sau individualizarea nu vine de la materie, ci tot de la formă. Aristotel însuşi nu ne scoate din alternativă. De abia mai tîrziu, în neoplatonism, ultima doctrină originală a elenismului sincretic, forma va individualiza, fiindcă există şi o formă individuală, o esență individuală, nu numai una generală. Aristotelismul suferă şi de un al doilea dezacord interior mai puțin important, mai uşor de înlăturat. Dacă forma (noțiunea) este principiul determinat, iar realitatea (substanța) este individuală, va exista totdeauna un *hiatus* între realitatea individuală şi ştiința generală. Noțiunea nu atinge fără decalaj substanța individuală, ci numai o încercuieşte din ce în ce mai aproape,

fără a se identifica cu ea. Numitul dezacord stăruie şi astăzi în filozofie, fiindcă stăruie şi fundamentul lui. Individul este considerat ca realitatea ce posedă un conţinut propriu, ireductibil, *iraţional,* străin de general (noţional), de logic. Am arătat că individul este punctul în care se întretaie şi alcătuiesc o existenţă de sine stătătoare notele generale care sînt fără existenţă independentă. Notele generale constitutive şi unificate în individ pot fi în număr indefinit, note pe care ştiinţa le descoperă treptat. Individul, deşi constituit din note generale, primează, fiind condiţia de existenţă a notelor care prin conţinutul lor general determină individul. Dar atunci individul nu este nimic prin el ? Cum vom cunoaşte în capitolul următor, individul este *unitatea* notelor generale, unitate fără de care acestea nu au fiinţă. Generalul, prin natura lui, este dependent de individual, îi aparţine. în sfîrşit, unitatea notelor generale, sudura lor într-un individ, se transformă în unicitate, în individualitate.

O altă caracteristică a aristotelismului priveşte domeniul şi relativitatea formelor. La Aristotel orice general care este o esenţă sau identicul mai multor indivizi este forma lor. Fiecare grupă de lucruri este susţinută de o formă ireductibilă şi nepieritoare. Există atîtea forme esenţiale cî'oe specii de lucruri, cîte *infima species* sau cîte note generale vecine nemijlocit indivizilor. Dar formele nu sînt de un singur fel, •ci ele constituie o ierarhie de generalităţi, de genuri şi specii, de unităţi în care multiplul este perfect sudat. „Om" şi „animal" se topesc într-o unitate, fără ca fiecare să-şi piardă conturul bine distinct prin notele lui. De aci urmează că formele sînt relative faţă de materie. Ceea ce la un nivel este formă, la alt nivel devine o materie determinată de o altă formă : genul este materia determinată de specii, fiindcă el este mai puţin determinat decît speciile. Materia anorganică ia forma specifică a „celor cinci esenţe", patru pămînteşti sau „sublunare" (pămînt, aer, apă, foc) şi una cerească, incoruptibilă (eterul). Cînd corpul fără viaţă primeşte forma sau eutehia[116] sufletului, el devine un corp viu. La suflet, care cunoaşte trei trepte (suflet vegetativ, senzitiv şi intelectual), există o formă pură, care se poate desface de corp, fiindcă vine în el „din afară". Această formă pură este o dublură a sufletului Intelectual : pe lîngă „intelectul pasiv" legat de materie, există „intelectul activ", organ al cunoaşterii intuitive. în sfîrşit, deasupra formelor, care direct sau indirect sînt legate de corp, se află „actul pur' Imaterial şi individual, Divinul, forma formelor.

„Revoluţia copernicană" a gîndirii kantiene s-a răsfrînt şi asupra dualismului materie-formă, dualism care, în cadrul criticismului, are destinaţia de a fi cheia enigmelor, mijlocul de a depăşi opoziţiile prin sinteza lor pe un plan superior. Criticismul a fost prezentat de Kant drept soluţia opoziţiei dintre raţionalismul dogmatic şi empirismul sceptic, soluţie simplă, fiindcă se atribuie raţionalismului forma cunoştinţei şi empirismului materia ei. La începutul *Esteticii transcendentale,* Kant defineşte astfel cei doi termeni corelativi : „numesc *materie,* în fenomene, ceea ce corespunde senzaţiei ; iar ceea ce face ca multiplul fenomenului să fie coordonat în intuiţie după anumite raporturi îl numesc *forma* fenomenului. Şi cum acela, în care senzaţiile pot fi exclusiv coordonate şi reduse la o anumită formă, nu poate fi tot senzaţie, urmează că, dacă materia nu poate fi dată decît o *posteriori,* trebuie ca

forma sa să fie dată *a priori* în suflet *(Gemuth),* gata să se aplice tuturor ; trebuie, prin urmare, ca ea să fie considerată independent de orice senzaţie. Numesc pure în sens transcendental toate reprezentările în care nu se întîlneşte nimic din ce aparţine senzaţiei". Formele pure sau. *a priori* sînt de două feluri, după cele două izvoare ale cunoştinţei : formele pure ale intuiţiei (spaţiul şi timpul) şi formele pure ale gîndirii. Acestea sînt şi ele de două feluri : formele pure ale intelectului sau „categoriile", care găsesc o aplicare legitimă în cadrul experienţei sau „condiţionatului", şi formele pure ale raţiunii sau „ideile", care pretind că depăşesc experienţa spre „necondiţionat" şi au numai o întrebuinţare *regulativă,* valabilă nu pentru „lucrul în sine", ci pentru cunoştinţă, căreia îi dă o sinteză integrală. întrebuinţarea lor *constitutivă* duce la iluzii transcendentale, la sofismele metafizicii dogmatice, la paralogisme, antinomii şi la „idealul transcendental".

Dualismul materie-formă nu se cuprinde în „categorii", nici la Aristotel, nici la Kant, cu toată importanţa lui universală. La Kant, el figurează ca una din cele patru noţiuni „reflexive", manifestări ale unei funcţii de gîndire care compară subiectiv reprezentările şi care de aceea este ameninţată de „amfibologie", dacă confundă uzul empiric, legitim al intelectului cu uzul iluzoriu, transcendental al raţiunii. Deşi Kant aşează la sfîrşit dualismul materie-formă, el recunoaşte marele său rol. „Sînt două noţiuni care servesc ca principii pentru reflecţie, într-atît de legate sînt ele de orice întrebuinţare a intelectului. Prima înseamnă determinabilul în genere, a doua determinaţia sa (una şi alta în sens transcendental, fiindcă se face abstracţie de orice multiplu dat şi de felul cum el este determinat)" (vezi *Apendicele la Analitica transcendentală,* sub titlul *Amfibologia noţiunilor de reflexie).*

Noutatea kantismului faţă de aristotelism în problema de faţă se poate reduce la două puncte : 1) aşezarea formei înaintea materiei, deoarece forma condiţionează, ordonează materia, „multiplul intuitiv", făcînd din el un „fenomen", un obiect al naturii, o experienţă supusă legilor ; la Aristotel materia este originară, existenţa formelor fiind o apariţie mai tîrzie, cu excepţia „formei pure", care n-are nici o legătură cu materia ; potenţa, posibilitatea, stă înaintea actului, a realităţii ; 2) formele kantiene nu sînt nenumăratele forme ce constituie universul din interiorul lui, nu sînt forme ontologice, ci sînt forme ale subiectului, şi anume formele cele mai generale ale raţiunii, „sintezele" supreme. Procesele particulare ale naturii nu ascultă de „forme substanţiale", ci de forma categorială a cauzalităţii. Formele aristotelice şi scolastice sînt pentru Kant, ca şi pentru toţi gînditorii moderni, ficţiuni ale abstracţiei, genuri şi specii, nu relaţii generale.

Primatul kantian al formei se fundează pe două ipoteze ruinătoare, întîi, forma are o altă origine decît materia ; ea este despărţită printr-un abis de materie : forma este *a priori,* materia este *a posteriori;* forma vine din interior, materia dintr-un neprecis exterior. Al doilea, forma este creată, produsă spontan de subiect, de „raţiune", care este condiţia experienţei obiective, a naturii. „Experienţa consistă în legarea sintetică a fenomenelor (percepţiilor) într-o conştiinţă, întrucît această legătură este necesară" (Kant, *Prolegomene,* trad. rom. p. 88). „Principiul suprem

al naturii trebuie să stea în noi înşine, anume în intelectul nostru, şi nu trebuie să căutăm legile universale ale naturii cu ajutorul experienţei şi pornind de la natură, ci, invers, să căutăm natura şi legile ei universale numai în condiţiile posibilităţii experienţei pe care le găsim în sensibilitatea şi intelectul nostru" *(ib.,* p. 109). Separarea strictă a formei de materie şi subiectivarea ei prefigurează drama kantismului. Două sînt feţele acestei drame filozofice, al cărei deznodămînt nu s-a produs încă.

In primul rînd, drama kantismului este imposibilitatea de a face să colaboreze, de a lega organic, pentru a constitui obiectul empiric (fenomenul), cei doi factori cu origine, structură şi valoare *toto genere* deosebite. De ce o materie, în sine lipsită de orice formă, este sintetizată de o anumită formă, nu de oricare ? O materie real amorfă, fără ordine, haotică, ar trebui sau să respingă orice ordine, sau să primească orice ordine, orice formă, pentru ca din „iraţională" să devină raţională. Dacă totuşi nu orice materie primeşte orice formă, dacă o anumită materie nu tolerează decît prezenţa unei anumite forme, concluzia va fi că forma este prefigurată în materie, aşadar că ea preexistă în materie, că nu-i este străină. Aristotel s-a izbit de această dificultate şi a crezut că a soluţionat-o prin capitala distincţie dintre virtual (posibil) şi actual (real). Forma preexistă virtual în materie, ceea ce presupune unitatea efectivă dintre formă şi materie, precum şi prioritatea materiei, a virtualului. Kant respinge, ca şi întreaga filozofie modernă, recursul la oscilarea între virtual şi actual, opoziţie relativă şi inoperantă. Gîndirea modernă nu poate cunoaşte decît alternativa : sau materia şi forma sînt originar unite, şi atunci ele sînt de aceeaşi natură, cresc împreună, au aceeaşi origine ; sau au origini cu totul deosebite, sînt valori opuse, şi atunci contopirea lor este o problemă insolubilă. Kant a luptat îndelung cu ea în credinţa că există soluţie în cadrul concepţiei sale idealiste şi aprioriste. A crezut uneori că este destul să găsească un mijlocitor între intuiţiile *a priori* (spaţiu şi timp) şi noţiunile *a priori* (categoriile), mijlocitor pe care 1-a numit „schemă" temporală, fiindcă schema întruneşte caracterele intuiţiei şi ale noţiunii abstracte. Prăpastia se deschide nu între formele *a priori,* ci între toate formele *a priori* şi materia haotică *a posteriori.* Perplexitatea criticului în faţa acestei probleme se străvede în următoarea reflecţie a neokantianului W. Windelband. In magistrala sa schiţă *Despre sistemul categoriilor,* el scrie : „atît formele intuitive, cît şi cele noţionale ale sintezei se adaugă la conţinuturile ce aşteaptă legătura ca ceva nou şi prin reflecţie sînt făcute cu totul independente de ele ; dar acelea, în aplicarea lor reală, sînt totdeauna legate de determinările efective ale conţinuturilor, şi anume în diferite grade, în aşa fel încît depinde de aceste conţinuturi în ce relaţii ele pot fi şi trebuie să fie aşezate de conştiinţa sintetică" *(Philosophische Abhandlungen,* dedicate lui Sigwart, 1900, p. 44).

Nu se putea găsi o soluţie mai sincer confuză privită în sine, dar mai elocvent clară prin ceea ce ea trădează. Ce spune Windelband ? Formele sînt în ele înseşi independente de „conţinuturi", dar „în aplicaţie" ele depind de determinările obiective ale conţinuturilor. Concesia

făcută „aplicației" recunoaşte existența dată originar în materie a determinărilor zise *a priori* şi ca urmare anulează independența şi noutatea categoriilor.

In al doilea rînd, drama criticismului este imposibilitatea ca ordinea sintetică a rațiunii să pătrundă în haosul irațional al materiei, chiar dacă pătrunderea n-ar fi exclusă de eterogenitatea celor doi factori. Forma cel mult învăluie materia (conținutul), dar n-o întrepătrunde. Pe scurt, materia rămîne irațională şi după „aplicarea" sintezei logice. Aceasta este concluzia la care a ajuns Emil Lask, discipol original al lui H. Rickert, cum acesta a fost discipolul lui Windelband în cadrul unei filozofii axiocentrice sau timiocentrice, adică axate pe noțiunea de valoare. Pentru Lask, iraționalul materiei, deşi este turnat în forma rațională, în Logos, rămîne irațional, opac, impermeabil, netransparent, intransigent. Materia este despărțită de formă printr-un abis de netrecut — separarea este definitivă. Cel mult există o imanență a materiei iraționale în forma rațională. Deci conținutul este ireductibil Ia formă, este neinformabil şi nedeformabil (E. Lask, *Die Logik der Philosophen und die Kategorienlehre,* in „Gesammelte Schriften", voi. II). Rickert a primit şi el, diluînd-o, îndrăzneață idee a elevului său, idee care rezultă logic din poziția criticistă : „de aceea forma logică nu poate întrepătrunde (conținutul), ci numai îl *învăluie"* (Rickert, *Da.f Eine, die Einheit und die Eins,* ed. a Il-a, p. 86).

In filozofia şi psihologia contemporană s-a lansat termenul de formă, de configurație *(Gestalt)* într-o accepție concretă : nimic nu este perceput sau gîndit izolat, ci într-o configurație, în întreguri. Problema nu este nouă pentru noi ; am întîlnit-o la dualismul parte-întreg. Reprezentanții direcției gestaltiste recunosc aderența intimă a formei la materie, a întregului la părți, chiar şi în lumea fizică (Wolfgang Kohler, *Die physichen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand,* 1920). Un alt exponent al concepției, Max Wertheimer, defineşte teza gestaltistă în opoziție cu expedientul obişnuit în ştiință şi filozofie de a salva noutatea întregului sau formei prin adăugarea la *suma* părților a „ceva", a unor „procese superioare" care schimbă *suma* dată independent de acel adaus. Wertheimer neagă existența unor părți, pe care le-am avea întîi ca *sumă,* de exemplu, ca sunete, şi apoi ca întreg, ca melodie. în realitate, partea este în sine determinată de caracterul întregului, al unui sens total, pe care îl imprimă şi părților. „Este numai o veche prejudecată în teoria cunoştinței că fizica lucrează numai cu bucăți, pe cînd tocmai acesta : fluidul, curgătorul, ceea ce este dominat de legalitățile întregului, este domeniul de lucru al fizicii de mai multe decenii" (M. Wertheimer, *Vber die Gestalttheorie,* 1925, p. 14). Teza gestaltistă este un episod a cărui semnificație a fost exagerată de autorii ei, a silinței lor de a găsi legătura organică dintre materie şi formă, după ce ele au fost separate arbitrar. Teoria cade în eroarea infiltrației mistice, frecventă după primul război mondial, de a înzestra forma cu funcția dinamică de a transfigura materia (părțile). întregul are un rol pe care noi ne-am străduit de a-1 lumina ; el nu este însă dominant decît în condiții provizorii şi superficiale.

Vom spune, rezumînd poziția noastră, că noțiunea de formă este acceptabilă numai în sensul de noțiune foarte generală şi fundamen-

tală, deci de noțiune specific filozofică, universală. Kant, în această privință, a avut dreptate. El însă s-a înşelat şi a făcut filozofia să rătăcească separînd forma de materie şi recunoseîndu-i (formei) o origine, valoare şi atribute superioare. Materia este primordială : ea determină şi natura formei. Dominarea este caracterul specific al materiei, fără de care aceasta nu-şi îndeplineşte rolul, iar recesivitatea este o condiție vitală pentru formă. Ea există numai în depedență de materie, deşi relevă ca ceva nou universalitatea unora din caracterele materiei. Formele logice reprezintă caracterele cele mai generale ale materiei, întrucît aceasta este gîndită şi determinată, iar formele gramaticale sînt caracterele generale ale materiei, întrucît gîndirea acesteia este exprimată verbal. însăşi logica recunoaşte dependența ei nu numai de structura generală a obiectelor sau materiile gîndite, dar şi de structura limbajului sau de posibilitățile de exprimare.

în concluzie, fie că este vorba de dualismul materie-formă în lumea corporală, fie că este vorba de dualismul conținut-formă cu valabilitate generală, forma este tributară materiei (conținutului), este parte integrantă din conținut şi are misiunea de a sublinia raportul recesiv în genere, ilustrat mai eficace de alte dualisme : deosebire-asemănare, multiplu-unu, parte-întreg. noutate-identitate, schimbare-persistență. Noutatea stă de partea materiei, a conținutului, nu a formei monotone. De aceea dualismul materie-formă, care a avut în istoria gîndirii un rol disproporțional de mare față de valoarea lui intrinsecă, este cercetat aci mai mult cu titlul de lecție negativă. Limbajul a păstrat pentru uzul zilnic termenul de formă în accepția de *fel* sau *mod* de manifestare, care presupune totdeauna un conținut, un material care se manifestă în şi prin acel *fel*.

12. SCHIMBARE-PERSISTENȚĂ (SUBSTANȚA)

Un alt dualism, care învederează afinități cu unele din cele dinainte (deosebire-asemănare, multiplu-unu, individual-general, noutate-identitate), este *schimbare* (devenire)-persistență (substanță sau, uneori, existență). Este poate dualismul cel mai vechi, fiindcă el domină gîndirea celor dintîi filozofi greci şi cel mai considerabil de-a lungul timpului pînă în preajma secolului al XlX-lea, cînd începe un reviriment care merge pînă la părăsirea noțiunii de substanță şi la îngrădirea noțiunii mai largi de persistență. în substanță s-a întrupat milenii noțiunea de persistență. După atîta mărire, cîtă decădere ! Nu este o exagerare dacă spunem cu Eduard von Hartmann că istoria filozofiei europene este lupta dată pentru a determina ce merită să fie numit substanțial şi să fie considerat ca metafizic sau ca „adevărată realitate". Substanța a avut misiunea istorică de a fi pilonul cel mai rezistent al metafizicii, al suprasensibilului. Din momentul ce s-a decretat că experiența nu cunoaşte decît schimbare, devenire, persistența a fost rezervată gîndirii, care de la greci este organul de cunoaştere al suprasensibilului, al inteligibilului. Chiar în timpul nostru, în ciuda atitudinii ostile față de tradiționala

substanță, interesul pentru aceasta este încă viu, cum se constată din numeroasele lucrări asupra substanței. Helene Konczewska, într-o teză de doctorat, încearcă să reabiliteze noțiunea de substanță chiar din punctul de vedere al fizicii şi al filozofiei naturii. Substanța a avut funcția capitală de a asigura realitatea materiei, independența ei de conştiință, de a funda obiectivitatea cercetărilor ştiințifice. „Astfel ideea de substanță posedă totdeodată universalitatea necesară pentru a înțelege categorii de fenomene în aparență deosebite, cum şi acest caracter, concret, obiectiv care ne dă convingerea de a pătrunde, dincolo de simboluri şi noțiuni, la realitatea şi structura intimă a lucrurilor" (Konczewska, Le *probleme de la substance,* 1937, p. 8).

Marea dificultate a acestui dualism este posibilitatea de coexistență a celor doi factori, a schimbării (devenirii) şi persistenței (substanței sau „existenței"). O soluție radicală propusă de la începutul filozofiei este să considerăm alternativ pe una din ele ca iluzie şi pe cealaltă ca realitate. Este opoziția Heraclit-Parmenide. Gîndirea modernă a ales ca modalitate explicativă a iluziei — ceeea ce constituie o nouă dificultate — recursul la subiect : una este o construcție subiectivă, cealaltă este realitatea însăşi. Multă vreme s-a crezut că schimbarea este subiectivă sau, cel mult, fenomenală ; astăzi, mai ales Bergson vede in persistență o abstracție subiectivă. Gîndirea antică a şovăit între subiectivitate şi o obiectivitate minoră : de o parte stratul minor, virtual al materiei, care este decretată principiul schimbării, de altă parte „realitatea adevărată" (metafizică) a persistentului, de precădere imaterial. Superioritatea explicației prin recesivitate se va dovedi îndată. In cercetarea noastră asupra caracterului recesiv al persistenței (substanței), greutățile nu decurg atît din noțiunea de schimbare, cît din noțiunea de substanță. Este o veche superstiție că schimbarea (devenirea) este irațională, neinteligibilă, şi dimpotrivă că persistentul, constantul, substanțialul este inteligibil. Fireşte, după ce filozofia europeană a decretat persistentul ca inteligibil, era fatal ca schimbarea să fie prăvălită în iadul neinteligibilului, impunînd ştiinței sarcina de „a reduce" schimbarea la ceea ce nu se schimbă. Ceea ce pare irațional, de neînțeles în schimbare este producerea de noutate. Noutatea, care este pretutindeni în lume, nu este irațională, căci fără ea universul cu schimbările lui este neinteligibil. O lume de repetiție monotonă pare şi mai absurdă. Noutatea pare irațională numai dacă nu acceptăm prezența recesivă a generalului, a identicului, a ceea ce nu suferă modificări. Noutatea are nevoie, pentru înțelegerea ei, de identitatea generalului, nu pentru a fi eliminată, ci dimpotrivă pentru a fi reliefată. Noutatea este subînțeleasă în orice explicație ; ea este începutul şi sfîrşitul inteligibilului. Persistența este departe de a fi prin sine însăşi inteligibilă şi sub toate aspectele ei. Căci persistența, cum se va vedea, este una din cele mai complexe noțiuni.

Experiența ne documentează că însăşi schimbarea, ca fapt fundamental, postulează persistența ca factor recesiv. Exemple găsim pretutindeni. Frunza verde devine galbenă. Avem în față o variație de însuşiri care nu sînt necesar contrare, cum credea Aristotel, ci numai diferite : verdele este pierdut şi galbenul cîştigat. Totuşi este ceva ce rămîne, ce persistă : culoarea, genul celor două sau mai multe specii.

Copilul doreşte din mărunt să devină înalt. In această schimbare ceva persistă ; mărimea. Arborele, care înainte sta înfipt în pămînt, acum, după ce a fost tăiat, stă culcat la pămînt. A persistat totuşi ceva : poziția arborelui față de pămînt. Aşadar, culoare, mărime, poziție nu s-au scmmbat, n-au suferit o „modificare", căci generalul nu se modifică, ci generalul cunoaşte numai o variație a particularităților sale. El însuşi a rămas identic. Se poate ca particularitatea, ea însăşi un general, de exemplu culoarea de verde, să treacă prin varietăți de nuanțe. Dar atunci verdele rămîne constant în perindarea particularităților sale, a nuanțelor. Deci în orice schimbare o variantă se pierde, iar alta se cîştigă, în timp ce caracterul lor comun, esența, genul lor persistă, sustras schimbării. Este aci, în germene, experiența universală a persistenței, a substanțialului, dat în chiar mijlocul schimbărilor. Experiența respinge la fiecare pas că ea nu cunoaşte decît schimbare, nu şi persistență, substanțial. Psihologul Cari Stumpf are meritul de a fi căutat şi găsit în experiență motivele bazilare ale noțiunii de substanță, care pentru Kant şi alți idealişti postkantieni este o principală noțiune *a priori, o* categorie de aceeaşi importanță ca şi aceea de cauzalitate (Stumpf, *Erkenntnislehre,* voi. I, p. 11 şi urm.). Punct de reazem în experiență a noțiunii de persistență sau substanță sînt două fapte, amîndouă legate de schimbare, de individual : 1) schimbarea cere ceva ce se schimbă, şi se schimbă numai individualul; totuşi persistă ceva în individual, persistență pe care ne-o dezvăluie punctul următor ; 2) schimbarea individualului este o variație de particularități generale ale unor proprietăți ; aceste proprietăți sînt strîns legate în individ, pe care îl constituie prin *unitatea* lor. Orice corp este o unitate de mărime, figură, loc, proprietăți pe care un corp nu le pierde niciodată.

Luînd în cercetare persistența sau substanța ne izbeşte — fapt care nu este observat totdeauna — că termenul însuşi este echivoc, fiindcă el se aplică deopotrivă la general (proprietăți) şi la unic sau individual, factori care au structuri şi regimuri logice diferite. Aceasta se va vedea îndată şi astfel ni se va dezvălui o situație care va zdruncina opoziția tradițională între schimbare şi persistență. Se impune să facem importante precizări verbale care sînt tot atîtea precizări reale. Am cunoscut înainte un factor persistent în sensul de imutabil : generalul identic sau comun, esența (culoarea, de exemplu), în sînul căreia particularitățile generalului (verde, galben) se succed, variază. Generalul însuşi rămîne constant, este substanțial sau esențial — asupra acestui punct vom reveni —, dată fiind importanța lui. Dar nici la acele particularități (verde, galben) nu poate fi vorba de o schimbare a lor. Ele cunosc o variație : pierderea uneia este compensată de cîştigarea alteia. Dar variația de particularități generale nu este în sensul propriu o schimbare. Aşadar, tot ce este general nu se schimbă, ci cunoaşte numai o substituire una prin alta a particularităților sau variantelor sale. în alți termeni, în ordinea generalului există proprietăți care ele însele nu se schimbă, dar pot fi pierdute, sînt amisibile. Repetăm, este o deosebire fundamentală între a se schimba şi a fi pierdut şi cîştigat, în cadrul unei esențe ce n-a fost pierdută şi uneori nu poate fi pierdută niciodată. Numai individualul se schimbă. Mai mult, el *este* însăşi schimbarea sau schimbătorul, dar *nu are* în el schimbări dacă ținem seama că indivi-

dualul este constituit din note generale. în adevăr, schimbările individului se fac prin general, care el însuşi nu se schimbă, ci are numai variații, apariții şi dispariții de particularități. Se ştie că, generalul are trepte de generalitate ; de aceea particularitățile sînt şi ele generale. Este aci o structură aparent complicată, pe care Aristotel a cunoscut-o, dar n-a dezvoltat-o mai amplu, cum ar fi cerut clarificarea faptelor. *Generalul aparţine individualului şi el cunoaşte variație, fiindcă individualul cunoaşte schimbare.* întreaga structură cosmică este ancorată în structura individualului, a schimbătorului. Putem numi schimbare şi variația generalului, dar atunci sîntem obligați să săpăm un şanț adînc în țarina schimbării şi să vorbim de două feluri de schimbări, pe care cu greutate le vom diferenția terminologic : o schimbare ca mutația individualului *prin mijlocirea* generalului şi o altă schimbare ca variația fără mutație a generalului prin el însuşi, generalul fiind pe orice treaptă a lui imutabil.

Cum se prezintă individualul din punctul de vedere al persistenței ? Fiind schimbător, el nu cunoaşte persistența generalului sau imutabilitatea. Individul este în continuă schimbare, este procesiv. Totuşi el cunoaşte o persistență, singura care îi este hărăzită de structura lumii. El poate fi indestructibil sau nepieritor, iar atunci şi proprietățile nu sînt amisibile, nu pot fi pierdute, ci rămîn legate de el pentru totdeauna. Fireşte, nu orice individ este nepieritor. Tot ce este compus este menit structural să se destrame. Dacă cumva există individuali simpli, în sensul de necompus din mai mulți individuali, ei nu dispar. Poate că electronii împlinesc această condiție „atomică" (etimologic—indivizibil), poate că există alte realități mai elementare. Interesează esențial dacă există factori individuali ireductibili, indiferent dacă au sau nu contururi fixe şi dacă sînt absolut simpli. Este destul să admitem — şi trebuie s-o facem — că există indivizi ca o realitate ultimă, persistentă, care ne ajută să înțelegem procesele fizico-chimice. Oricît de departe ar merge diviziunea materiei, rezultatul ei va fi tot un individual. Este o prejudecată că ştiința naturii ar putea să ne arate că nu există indivizi „elementari", că deci esența lucrurilor se reduce la simple relații, adică la un anumit fel de generalitate. Fără individuali nu există nici schimbare, nici relații de acțiune (cauzalitate) ce provoacă schimbare, deci nu există nici realitate, ci o fantastică încremenire eternă a identicului, aşa cum nu visează nici misticii, nici idolatrii nirvanei.

Prin urmare, indivizi ireductibili ca indivizi, independent dacă sînt ultimi, penultimi sau antepenultimi, există necesar şi ca atare sînt permanenți, în acest sens precis, individualul este simplu, ireductibil, şi permanent, persistent, chiar dacă el se află într-o schimbare necontenită, nu numai în ce priveşte locul sau „poziția" lui. Oricît de departe ar merge fărâmițarea individualului, acesta nu dispare din lume, fiindcă este suportul ei. Pentru prima oară substanța, în sensul propriu, logic, a fost formulată la greci sub numele de „existență" opusă „devenirii" şi aplicată la materie, ca factorul ce nu se naşte şi nu piere, şi anume aplicată consecvent la „elementele" materiei, la atomi, deci la *in-dividua.* Atomismul lui Democrit a consacrat substanța materială, substanța autentică, individuală. Ştiința modernă n-a făcut decît să perfecționeze antica viziune a substanței „atomice", individuale, a individualului ne-

destructibil, fără să găsească o formulă mai bună, mai temeinică. Deci, în ce priveşte individul, substanța, persistența numai că nu exclude schimbarea, dar nici nu poate fi concepută fără ea. Individul este esențial schimbătorul, cel ce nu cunoaşte odihnă, chiar dacă este „elementar". Individul zis simplu este tot aşa de schimbător ca oricare altul. Numai Herbart, pe urmele eleaților, fiindcă socoteşte schimbarea ca o contradicție concretă, afirmă că elementele lumii, „Realii", sînt simple în sensul că fiecare posedă numai o calitate, iar această calitate nu suferă schimbări, ci numai „perturbații" care sînt „reprezentările", ele însele elemente ale vieții sufleteşti. Dar Herbart a rămas un gînditor singular, ciudat, avînd totuşi meritul de a fi dus pînă la absurd ideea de simplu în mod absolut, care exclude orice compus, orice pluralitate. Experiența arată că simplul nu poate fi rupt de compus, unul de multiplu şi identicul de diversitate.

Tocmai în cazul individualului s-a produs în problematica substanței o metamorfoză, un fel de „schimbare la față", adică o transformare a individualului în general. S-a transpus substanța sau persistența de la individ la general, deci s-a confundat persistența individualului cu persistența generalului. **In** alți termeni, s-a găsit şi Ia individual „ceva identic", cum nu există decît la general. Ba chiar se crede că orice individ are în sine „ceva identic", fiindcă, în ciuda schimbărilor sale, el rămîne „acelaşi individ". Aşadar, o veche idee a filozofiei europene, de acord cu simțul comun, crede că în orice individ există un „nucleu", un „sîmbure" persistent, un fel de individ identic, sustras schimbării, persistent. Toate schimbările sînt exterioare lui, sînt — după expresia aristotelică — „accidente", un fel de „coajă" a lucrului supusă „accidentului", schimbării, pe cînd miezul este unul şi acelaşi. De o parte accidentele, de altă parte „substanța" sau „esența". Substanța nu are calități, determinări ; calitățile sînt accidentele care se schimbă, fără a afecta „interiorul" identic. Ideea de substanță s-a născut din falsa reprezentare că, după ce am scos toate calitățile şi „accidentele" dintr-un lucru dat, obținem ca un rest curat substanța. Nu este greu de văzut că aci avem în fața noastră o nejustificată transpunere a unei structuri de la generalul identic împreună cu variantele lui la individual care nu cunoaşte — ca individual — identitate. Un individual identic este a noțiune contradictorie, căci aceasta înseamnă că individualul *este* general. Individualul *are* note generale, dar el însuşi nu este general, ci este *unitatea* mai multor generali. Această falsificare a fost extinsă la univers după ce lumea a fost considerată ca un „Mare tot", ca un imens organism. **In** Marele individ, care este universul, există — ni se repetă — o substanță, un „lucru în sine" care se menține constant, imutabil, inalterabil. Iată prejudecata care alimentează doctrina ce reduce toate lucrurile individuale la simple „moduri" trecătoare ale unei substanțe unice, indestructibile.

; în ce sens se poate vorbi de ceva substanțial în univers ? Vom răspunde că într-un îndoit sens, după cum ne referim la individ sau la proprietățile sale generale, supuse necontenit schimbării sau „mişcării", „energiei". Putem dar spune că suma „atomilor", adică a indivizilor ultimi (electroni, protoni etc), este constantă, fiindcă universul nu are.

nevoie să crească sau să scadă pentru a se schimba. El dispune de un alt procedeu de continuă tălăzuire interioară lui : interacțiunea dintre indivizi, compunerea şi descompunerea, crearea de noi ordonări, de noi agregate, după ce au fost dizolvate cele vechi. Există în univers complexe, ordonări constante, durabile, *„menotaxice",* după expresia lui J3urkamp, cum sînt de exemplu atomii corpurilor simple, sistemul solar, speciile organice, chiar unele lucrări umane care au trecut peste veacuri etc. Dar, cum ştim, individului îi aparține proprietăți care sînt generale, identice, iar aceste proprietăți variază în particularitățile lor. O importantă proprietate supusă variației este locul, iar variația locului este mişcarea sub toate manifestările ei, care laolaltă alcătuiesc energiile. Energia este expresia directă a realității, fiindcă realitatea se defineşte prin acțiune, cum se va arăta într-un capitol următor. Energia se concretizează în individ prin totalitatea proprietăților generale, identice, împreună cu variația particularităților lor; de aceea persistența energiei este principiul fundamental al ştiinței moderne, un principiu încă mai solid decît acela mai vechi al persistenței cantitative a materiei, a indivizilor „simpli", a căror limită de simplitate este necontenit strămutată în adîncime. Energia cosmică este o cantitate constantă, fiindcă „munca mecanică", prin care se măsoară energia, se menține aceeaşi în mijlocul trecerii unei calități de energie în altă calitate. Am oferit aci numai indicații fugare asupra modului cum noi înțelegem să integrăm în vederile noastre filozofice principii ştiințifice formulate independent de către ştiințele naturii pentru trebuințele lor de explicație specială. Adăugăm, pentru a încheia această schiță îndeosebi gingaşă, două considerații menite a bara calea neînțelegerilor :

a) Energiile se transformă unele în altele şi se transferă de la un individ la altul sau de la un grup de indivizi la alt grup nu în sensul că de la un individ se desprind proprietăți şi trec printr-un salt în altul, ci în sensul just că orice individ, în anumite condiții, poate fi determinat de energiile (proprietățile) altuia să străbată el însuşi transformări energetice, adică să treacă prin variantele proprietăților sale ;

b) Cum energia exprimă acțiunea unui individ datorită proprietăților sale generale, raportul dintre materia individuală şi energia generală este de asemenea recesiv. Individualii (materia) domină, energia este recesivă. Fără materie energia nu este nimic, nu se concretizează. Energia aparține materiei. Chiar energia psihică se manifestă în cadrul materiei şi prin mijloace materiale — o energie dematerializată este o ficțiune frumoasă.

Ce este totuşi adevărat în expresia, intrată în limbajul obişnuit, de „acelaşi individ" ? Adevărul expresiei constă în apartenența la un individ a două sau mai multe caractere succesive : eu, în această clipă, sînt acelaşi cu cel care acum cîteva decenii a făcut o călătorie de studii în străinătate. Vorbesc totuşi de „acelaşi" individ. Cine fundează apartenența unor proprietăți generale (de exemplu, o călătorie, înclinare spre tm studiu etc.) la acelaşi individ, sau — luînd în considerație numitele proprietăți — cine fundează coexistența lor succesivă, pe scurt, cine fundează unitatea lor ? Vom vedea că principala funcție a substanței, a factorului persistent este „unificarea" sau ținerea laolaltă în mod constant a unui număr de proprietăți fundamentale sau derivate. Ținem

să subliniem că „unitatea" lucrului nu este opera unui „sîmbure" ascuns înapoia proprietăților, a unui factor „identic", imutalic, mascat de „accidente", ci este tot o proprietate a lucrului, este ceea ce s-a numit *„principium"* sau *„medium individuationis"*. Johannes Rehmke consideră că principiul individuației în lumea corpurilor *locul* care „unifică", ține laolaltă proprietățile celelalte (figura + întinderea) şi însuşirile sau calitățile, iar în lumea conştiinței este *subiectul* care este şi el o proprietate generală, strict deosebită de „eul" individual. Reprezentarea, gîndirea, sentimentul, acțiunea *stau laolaltă* cu subiectul ce le unifică şi toate (inclusiv subiectul) aparțin individualității psihice, eului. Este o diferență adîncă între a *exista împreună* cu altele şi a *aparține* cuiva. Proprietățile există împreună, din care una are rolul de a uni, însă nici una nu aparține alteia, nici măcar nu aparține celei ce unifică, ci toate aparțin unui individ, care este expresia unității proprietăților. Eroarea ce pîndeşte confundarea „existenței împreună" cu „apartenența" este opinia că proprietățile au existat întîi independent unele de altele şi apoi s-au „unit", sau „sintetizat". Cum s-a arătat la dualismul „parte-întreg", proprietățile sînt date numai împreună, ele alcătuiesc originar o unitate datorită uneia din ele, pentru a avea astfel un individ, căruia ele îi aparțin. Prin unirea originară a proprietăților se constituie individul, care îşi defineşte esența prin faptul că lui îi aparțin proprietățile.

înțelegem acum „geneza" substanței individuale, a persistenței individului : proprietățile, calitățile, toate determinațiile sînt generale şi ca atare ele nu există de sine stătător, ci totdeauna împreună într-o unitate, într-un individ pe care îl constituie şi căruia îi aparțin. „Unitatea" individului se face printr-o proprietate care nu se pierde ; de asemenea, nici proprietățile fundamentale nu se pierd : figura, întinderea, locul la corp, perceperea, gîndirea, sentimentul, impulsul, subiectul la conştiință. Din persistența determinării unificatoare, precum şi a celorlalte proprietăți fundamentale rezultă persistența individului. Acesta, la rîndul său, justifică co-prezența proprietăților: fără individul schimbător nu există proprietăți în unitate constantă. Dacă proprietățile ar fi independente măcar o clipă, ele ar înceta de a fi generale, devenind individuale. Căci numai individul este independent; generalul, proprietatea este dependentă, aparține individului. Substanța nu este altceva decît unitatea sau întregul de proprietăți persistente prin generalitatea sau identicul lor. în acest sens substanță există pretutindeni în lume, fiindcă substanța este individul, iar individul este cheia realității. Substanța nu are nimic misterios, metafizic. Metafizica a despărțit lumea în două strate, un strat perceptibil, schimbător, format din „accidente" sensibile, şi un strat neperceptibil, suprasensibil, simplu obiect de gîndire, „sub-stratul", „sub-stanță", „lucrul în sine" sau „noumenul". Dacă substanța n-ar avea nici un temei în experiență, nimic n-ar îndreptăți gîndirea să inventeze un substrat ascuns, adevărată „calitate ocultă". Substanța este tot ce poate fi mai cunoscut, aşadar este tot ce poate fi mai anodin. într-un sens generic orice individ este o substanță, o persistență. Aristotel avea deci dreptate denumind individul „substanță primă" *(prbte ousia)*. într-un sens mai restrîns, substanță este numai individul indestructibil, individul care nu se prezintă ca o compoziție,

ca o posibilitate de a se destrăma în părți independente. Noi socotim că termenul de substanță se aplică în sens propriu şi plenar numai la individul ce nu se descompune în părți mai mici, fiindcă atunci acestea ar merita numele de substanță. Desigur, nu este exclus ca şi indivizii compuşi să constituie întreguri ce persistă, întreguri *menotaxice (meno*= rămîn, taxis=ordine), întreguri în care ordinea sau relațiile dintre părți sînt persistente, ca de exemplu organismul statal, un popor etc. Proprietățile, deşi sînt de precădere persistente prin generalitatea lor — generalul este identicul —, nu sînt totuşi substanțe în sens propriu, cum le consideră Platon, pentru care nu individul, simplă copie, ci Ideea prototipică este substanța, neschimbătorul, „adevărata existență". Proprietățile aparțin individului şi prin apartenența lor la individ ele îşi legitimează structura persistentă datorită *unirii* lor sau constituirii individului prin ele. Dacă substanța nu este posibilă decît prin individ şi în orbita lui, dacă individul este una cu schimbător, atunci, ca o concluzie necesară, schimbarea primează, este factor dominant, iar persistența este recesivă.

Să fixăm principalele sensuri istorice ale noțiunii de substanță :

1) Trăsătura cea mai caracteristică este persistența în mijlocul schimbărilor, trăsătură ce s-a dovedit întemeiată, în ciuda acelui fatal echivoc între persistența generalului şi persistența individualului. Am văzut că cele două persistențe se întrepătrund şi că individul este legitimarea primă a substanței ;

2) O nouă trăsătură este independența, existența prin sine însuşi. Definiția are originea în filozofia lui Aristotel *(Categorii,* cap. 5) şi se reazemă pe împrejurarea că substanță în sensul adevărat este individul, singura realitate de sine stătătoare, subiect al atributelor, niciodată atribut al altui subiect. Independența individului este numai logică, nu reală, fiindcă nici un individ nu există în lume cu totul independent, adică fără legături cu restul lumii. Concepția aristotelică a persistat în gîndirea scolastică mai ales prin tomism şi a trecut în gîndirea modernă la marii reprezentanți ai raționalismului dogmatic, începînd cu Descartes şi continuînd cu Spinoza, Leibniz, Wolff. Descartes defineşte substanța „ceea ce nu are nevoie de altceva ca să existe" ; Spinoza „ceea ce există şi se concepe prin sine" ; Leibniz şi Wolff — „ceea ce este capabil de acțiune". Definiția aristotelică, în sine fundată, este periculoasă, fiindcă poate fi interpretată în sens absolut. Un gînditor consecvent ca Spinoza şi-a dat seama că „prin sine" există numai o singură substanță neîngrădită de alta, care este „Natura sau Dumnezeu". Panteismul, de origine mistică, primeşte la Spinoza o consacrare logică. Descartes şi Leibniz admit o pluralitate de substanțe corporale şi spirituale. Definiția cea mai aproape de fapte este aceea a lui Leibniz. Substanța, fiind individuală, este independentă, fiindcă este capabilă de a acționa cauzal. Capacitatea de a acționa, ca şi de a fi acționat, asigură independența. In filozofia leibniziană independența activă este absolutizată. Fiecare individ (monada) este izolat de toate celelate existente finite (monadele create), dar rămîne dependent de Monada creatoare ;

3) Mai departe, substanță este ceea ce unifică sau dă unitate proprietăților pentru a alcătui un lucru (corp), un eu. Ne reamintim că termenul de unitate are două sensuri. Unitatea poate fi realizată şi la un

lucru compus de către acțiunea reciprocă permanentă a părților *(menotaxiile),* dar poate fi realizată şi de o proprietate intrinsecă a individului, anume de către „loc" la corpurile „simple", sau de către „subiect" la eu, la conştiinţă. In genere, ceea ce persită este şi ceea ce asigură unitatea nu numai a părților, dar şi a proprietăților;

4) Substanța este un *substratum* (la Aristotel *hypokeimenon, subjectum)* care explică de ce proprietățile stau laolaltă sau sînt unificate. Termenul de substrat este cea mai puțin fericită definiție a substanței. El este o metaforă materială care a fost luată în sens propriu : substanța este un *quid* care „suportă" sau susține strîns unite proprietățile. Acestea se pot schimba fără a altera substratul, suportul lor permanent. Dar pe substrat cine îl susține, dacă trebuie ca orice există să fie susținut de altceva ? Ca şi față de legenda indiană, în care se spune că pămîntul este susținut de un elefant, elefantul de o broască țestoasă, se ridică întrebarea : cine susține broasca țestoasă, tot aşa față de substrat. întrebarea nu este o repetiție mecanică, în virtutea inerției interogative, ci este perfect legitimă. „Trebuie să ne oprim" ? Unde însă ? Iată întrebarea. Singurul răspuns înțelept este renunțarea la noțiunea de substrat ;

5) In sfîrşit, substanța este „esența" lucrului. In adevăr, substanța este luată adesea în accepția de esență, de general comun, față de care celelalte proprietăți sînt considerate ca particularități variabile sau „accidente". Aristotel însuşi numeşte în *Categorii* genurile şi speciile, factorii generali şi determinați ai indivizilor, „substanțele secunde". Este bine că din discuțiile filozofice a dispărut venerabilul „accident" opus „esenței". Gîndirea modernă nu mai admite că există note generale care sînt „accidentale", deşi recunoaşte că proprietățile lucrurilor pot fi ierarhizate. Nimic nu este *în sine* accidental, ci față de o anumită concepere a esenței. Ceea ce este accidental dintr-un punct de vedere poate fi esențial din alt punct de vedere. In orice caz, orice proprietate a unui lucru există în virtutea necesității, nu a întîmplării, accidentului. Esență şi accident sînt aspecte relative şi amîndouă aparțin individualului. Pentru noi esența este generalul comun în unitate cu alte generale, particulare, şi, în cele din urmă, în unitate cu individualul. Reamintim că substanța, ca persistent, se aplică, în sensuri deosebite, la individual ca şi la general. La individual substanța constă în *unitatea* proprietăților fundamentale, în acea conexiune ce ține laolaltă toate însuşirile unui individ ; la general substanța este esența sau factorul comun.

In limba latină, termenul aristotelic de *ousiă* s-a tradus nu numai prin *essentia,* care exprimă mai direct echivalentul grec, ci şi prin acela de *substantia,* care desemnează categoria fundamentală. Nu se ştie cine a întrebuințat pentru prima oară în limba latină termenul de *substantia* în sensul de categorie fundamentală. Pînă la această consacrare, *substantia,* desemna realitatea opusă imaginii (Seneca) sau simpla prezență (Tacit). Cicero, marele făuritor de terminologie filozofică, nu-1 cunoaşte, în orice caz nu-1 foloseşte. El se întîlneşte tîrziu în literatura latină creştină la Marius Victorinus şi Aurelius Augustinus *(Confesiuni,* IV, 16), dar chiar înainte de Tertulian termenul pare a fi curent. Care este înțelesul dat categoriei de *substantia?* Este acela de *substrat (substare, subesse, subsistere),* care traduce termenul grec de *hypokeimenon,* la Aristotel re-

zervat pentru *subjectum* logic. Substanța ca substrat este o nouă interpretare a termenului aristotelic, datorită căreia s-a născut reprezentarea obscurantistă că substanța este ceea ce rămîne după ce am scos toate determinările care devin „accidente". Substratul nu mai posedă nici o determinare şi nu cunoaşte nici o schimbare (Curt Arpe, *Substantia,* în „Philologus", voi. XCIV, 1/3, p. 71 şi urm.).

Momentul critic în istoria aventuroasă a noțiunii de substanță este constituirea împotriva raționalismului dogmatic a curentului numit empirist, pentru care orice idee sau vine din experiență, sau este un produs, al imaginației, o ficțiune. Locke nu are o teză consecventă. Ca empirist,. el afirmă că substanța, în sensul scolastic de substrat neschimbător, nu este dată în experiență, deci nu este propriu-zis o cunoaştere ; ca moştenitor al raționalismului, Locke susține că substratul există, dar nu poate fi cunoscut. Existența e postulată de nevoia de a înțelege unitatea în orice lucru a proprietăților sau „calităților" sale. D. Hume aruncă peste bord ca produs al imaginației *substratul* şi pune în locul acestuia „fascicolul", unitatea de idei. Termenul de „fascicol", de legătură" vrea să compromită substanța-substrat ; în realitate îi dăruieşte înțelesul său autentic. Dar poziția idealistă şi sceptică a lui Hume prezintă experiența ca o asociere fără necesitate internă a unor simple „impresii" şi „idei". Kant încearcă să salveze unitatea necesară a substanței făcînd din ea o noțiune *a priori, o* categorie. Noi vedem ieşirea din imposibilitatea de a uni o experiență sensibilă fără ordine necesară cu necesitatea gîndirii. izvorîtă dirt spontaneitatea spiritului în descoperirea unirii necesare în chiar sînul experienței, care din subiectivă devine expresia realității. Filozofia postkantiană s-a angajat în două direcții care au în comun destrămarea noțiunii de substanță ca substrat. Prima direcție înclină spre ceea ce s-a numit *actualism:* realitatea cunoaşte numai procese, sau substrate imutabile. Actualismul, deşi recunoaşte primatul schimbării, se loveşte de rezistența experienței care nu verifică existența unui proces fără *ceva* ce se află în proces sau schimbare. Se înțelege, acel ceva persistent nu este un substrat inaccesibil, ci este unitatea originară a determinărilor ce se află „în proces". Bergsonismul, ca filozofie a „duratei pure", este ultimul episod al actualismului ilustrat de Fichte, Schopenhauer, apoi de Wundt, Vaihinger şi atîția alții. A doua direcție, pozitivismul lui Mach şi Avenarius, pe linia empirismului lui Hume, dizolvă substanța în masa senzațiilor ce pot intra în relații variate. Un discipol şi popularizator al „empiriomonnismului", apărat de Mach şi Avenarius, Joseph Petzoldt, îşi fixează sarcina de a expune necesitatea istorică a dizolvării noțiunii de substanță, pe care o înlocuieşte cu noțiunea de relație. „Persistentul, generalul, sîmbureie înțelegerii conceptuale a lumii sînt relațiile... Numai că nu e cu putință de a ne reprezenta relațiile fără unele calități şi nu este logic de a căuta adevăratele calități, calitățile în sine, substratele absolute ale acelor relații, lucrurile în sine" (J. Petzoldt, *Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus,* ed. a IÎI-a, 1921, p. 200—201).

Pozitivismul nu ține seama că tocmai acele „relații" sau unități sînt cea mai sigură garanție, girul cel mai de încredere pentru existența substanței, fireşte, cu această condiție prealabilă : să nu admitem, cum face el, că la început există „senzații" independente, care apoi intră în

relații pentru a forma unitățile care sînt lucrurile. Unitatea este dată simultan cu „senzațiile", tocmai fiindcă senzațiile nu există de sine stătător. Mai este un temei pentru care calitățile sînt avute originar „în relații", în unitate : ele nu sînt de la început „senzații", ci proprietăți reale independente de senzații şi anterioare lor, ca atare n-au nevoie de ajutorul gîndirii pentru a intra în relație. Ele îşi administrează singure mult mai bine propriile lor interese.

In concluzie, schimbarea fixează cadrul ontologic şi logic al substanței, al persistenței sau permanenței. Originar este schimbătorul, individul ca unitate durabilă de proprietăți ce-i aparțin. Deşi proprietățile nu sînt schimbătoare, ele pot fi pierdute (amisibile), dacă individul căruia ele aparțin este distrus. Identitatea inerentă generalului sau proprietății nu pune generalul la adăpost de dispariție, dacă el nu-şi leagă soarta de individ ca unitate durabilă şi mai ales de individul „elementar", indestructibil. Nu este un paradox că schimbătorul (individualul) justifică permanența. El se defineşte ca unitatea destructibilă sau indestructibilă prin care proprietățile sau însuşirile generale există fie un timp dat, fie în orice timp. Răsturnarea raportului, adică afirmația că schimbarea există, fiindcă domină persistența, substanța, este nota caracteristică a metafizicii. Metafizica inversează ierarhia impusă de experiență, dar faptele se încăpățînează să nu asculte de postulatele speculației. Experiența arată că nu există persistență (substanță) fără schimbător, fără individual, ca şi fără notele generale, proprietăți care aparțin individualului. Cum am renunțat la primatul tradițional al generalului față de individual, încă mai uşor ne va fi să renunțăm la prevalenta persistenței, a substanței asupra schimbării.

13. TIMP-ETERNITATE

Aderent la dualismul precedent este dualismul *timp-etemitate,* la care recesivitatea constituie una din cele mai semnificative şi vechi probleme ale gîndirii europene. Timpul este un dat fundamental al experienței, deşi el nu este obiect de intuiție, cum este spațiul. Cine contemplă cerul înstelat al unei nopți de vară nu întîlneşte nicăieri un reazem pentru intuirea timpului^ ci se simte covîrşit de imensitatea spațiului. Problema filozofică importantă este găsirea unei baze experimentale pentru ideea de eternitate, de care priveliştea cerului nu este străină. Facem de la început deosebirea, în orbita eternului, între intemporal şi supratemporal. Cel dintîi are un fundament în experiență în două aspecte, amîndouă caracterizate prin opoziția lor față de timp. Intemporalul este sau ceea ce, aflîndu-se în timp, nu are *în sine* timp, sau ceea ce este *în orice timp,* şi ca atare ne apare mai de-a dreptul etern. Experiența tipică a intemporalului ca existență ce nu are timp în sine este *clipa, momentul;* Bergson nu admite — vom vedea — altă eternitate decît contractarea duratei într-o clipă supremă. Intemporalul ca existență *în orice timp* nu este obiect de experiență, dar nu contrazice experiența, dacă în lume este dat ceva indestructibil, materie sau spirit,

asupra căruia timpul nu are nici o putere reală. Supratemporalul, ceea ce este „dincolo de timp", este şi dincolo de experienţă, este obiect de credinţă sau de pură gîndire.

Schimbarea în genere şi mişcarea îndeosebi nu pot fi concepute fără timp, în afara timpului, deşi au fost gînditori care au afirmat posibilitatea şi chiar realitatea superioară a unui „proces intemporal". Platon şi Plotin au admis mişcare în lumea eternă a inteligibilului ; printre contemporani, S. Kierkegaard vorbeşte de un „proces care nu se mişcă din loc", Joh. Volkelt de un „proces intemporal" *(zeitloses Geschehen),,* iar Hans Driesch de o „devenire intemporală" *(zeitloses Werden)* (vezi Werner Gent, *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts,* 1930, p. 321). Această împerechere paradoxală, dacă nu chiar contradictorie, de expresii ne strămută în lumea transcendentă, în lumea tuturor posibilităţilor sublime. Dar şi în ordinea posibilităţilor bine disciplinate, în sfera matematică, se vorbeşte de „serii", de un fel de „succesiune" fără timp. Are oare timpul îndreptăţirea de a monopoliza pentru sine succesiunea ? Fără îndoială că are. Numai după ce timpul a oferit modelul pentru succesiune, s-a putut vorbi figurat de succesiuni logice, matematice, de „serii", care, pentru a fi gîndite, au nevoie de timp, de discursivitate. Nu există desfăşurare, succesiune fără prezenţa timpului.

Tocmai aceste posibilităţi de gîndire trădează legătura intimă dintre timp şi intemporal, etern, precum şi dependenţa intemporalului de temporal, recesivitatea eternităţii. In gîndirea greacă, pînă la valul mistic din Orient, pînă la neopitagorism şi neoplatonism, ideea de eternitate în accepţia proprie a cuvîntului nu este cunoscută ; cel mult se afirmă intemporalul „primului motor", al divinului. Aristotel vorbeşte despre „etern" *(aion),* caracterizîndu-1 prin mişcarea fără sfîrşit a cerului, dar traducătorul german al operei aristotelice *Despre cer,* Cari Prantl, traduce *„aionul"* prin durată, nu prin etern, şi într-o notă motivează traducerea sa prin context, care arată că se raportă la durata fiinţelor *(Aristoteles* Werke, 1857, p. 75 şi 283). Aceeaşi rezervă de interpretare animă pe un istoriograf al gîndirii vechi, într-un studiu asupra dualismului în discuţie la Plotin şi Augustin. „înţelegem atunci că filozofii Eladei n-au abordat problema eternităţii şi timpului decît ocazional, şi poate grecii, n-ar fi adîncit-o niciodată dacă influenţe orientale, indiene, evreeşti şi creştine n-ar fi constrîns pe alexandrinii secolului al doilea şi al treilea din era noastră să ia cunoştinţă de aspiraţiile sufletului" (Jean Guitton, *Le temps et l'etemite chez Plotin et Saint Augustin,* 1933, p. 2). t Creştinismul a consacrat eternitatea în accepţia de supratemporal şi realitate transcendentă perfectă. Scolasticii introduc între timp şi eternitate un al treilea factor : *aevum (atonul* grecesc). *Aevum* este o modificare a eternităţii pentru a fi pusă în legătură cu timpul, are dar rolul de mijlocitor între cei doi termeni opuşi, este durata fără început şi sfîrşit, este eternitatea în lumea creaturii faţă de eternitatea autentica a Creatorului. Toma d'Aquino vorbeşte de cei trei *nune* (acum) : *nune stans (eternul), nune instans (aevum)* şi *nune fluens* (timpul). Tot aşa la averroistul Siger de Brabant.

Gîndirea modernă, de inspiraţie raţionalist metafizică, continuă **să** fie obsedată de eternitatea religiei. Obsesia este intensificată de curentul panteist, de prezenţa divinului, a eternului în mijlocul timpului, al na-

'turii. Giordano Bruno şi mai ales Spinoza exaltă posibilitatea de a eterniza temporalul. Întreaga filozofie spinozistă este o îndrumare a omului spre eternitate cu ajutorul raţiunii. „Stă în natura raţiunii de a percepe lucrurile sub un fel de eternitate *(quadam sub specie aeternitatis)" (Etica,* P. II, prop. XLVII, scolia). In altă parte Spinoza ţine să accentueze că eternitatea nu este o stare spre care aspirăm, ci o stare în care ne aflăm în fiecare clipă : „simţim şi trăim că sîntem eterni" *(sentimus, experimurque nos aeternos esse) (Etica,* V, prop. XXIII, scolia). La Spinoza este de relevat distincţia dintre *duratio* şi *aeternitas,* chiar din *Cogitata metaphysica,* anexă la *Principiile filozofiei lui Descartes :* eternitatea este „atributul sub care concepem existenţa infinită a lui Dumnezeu", durata este „atributul sub care concepem existenţa lucrurilor create, în măsura în care ele perseverează în existenţa lor actuală", în sfîrşit, timpul nu este o modificare a lucrurilor, ci „un simplu mod de a gîndi, o entitate pur gîndită, nu reală". în opera *Despre îndreptarea intelectului,* Spinoza vorbeşte de *res fixae et aeternae* care, deşi singulare, vor fi pentru noi, din cauza prezenţei lor pretutindeni şi a puterii lor care se întinde cît mai departe, întocmai ca universalii şi genurile faţă de •definiţilie lucrurilor singulare şi întocmai ca şi cauzele proxime ale tuturor lucrurilor *(De emendatione intellectus,* § 57). Distincţia dintre durată şi eternitate este menţionată şi întărită în *Etica.* în partea I, definiţia VIII, citim : „înţeleg prin eternitate existenţa însăşi, întrucît este concepută ca decurgînd necesar numai din definiţia unui lucru etern", iar cu partea a Il-a, definiţia V : „durata este continuarea indefinită a existenţei". Pentru timp nu oferă o definiţie, fiindcă îl consideră un mod inadecvat de a exprima eternitatea şi durata sau continuitatea în existenţa inerentă oricărui lucru, şi manifestare a eternităţii.

Constatăm dar că şi modernii menţin triada antică şi medievală <timp, durată, eternitate), menţinere care este justificată prin temeinicia acestei distincţii, chiar dacă experienţa ni le înfăţişează în altă lumină. Din ochirea istoriei se mai desprinde un învăţămînt : filozofia tradiţională n-a cruţat „timpul", ci s-a străduit să-1 degradeze — în afară de rare cazuri. Supravalorificarea eternului este o simplă dorinţă, este un refugiu în fantezie împotriva dezminţirilor impuse dorinţei, este un refuz de a trăi, căci viaţa se mişcă în timp, în efemer, a cărui putere redusă în sine este şi mai slăbită prin raportare la o eternitate ce se pretinde dominantă, strivitoare. Supremaţia eternului este neumană, antiumană şi numai aparent supraumană. încă mai mult decît la general şi substanţă, dominarea eternului sfidează experienţa în evidenţa ei cea mai elementară. Omul nu s-ar agăţa cu desperare de timp dacă s-ar recunoaşte, fie şi în clipe rare, ca o fiinţă cu un destin etern sau cel puţin <cu o durată indefinită.

Ca un protest împotriva eternocentrismului, gîndirea mai nouă a reabilitat timpul pînă la poziţia extremă a filozofiei cronocentrice a lui Bergson. Omul modern, angajat într-o profundă răsturnare şi reconstrucţie economic-socială, trăieşte exaltat puterea timpului care implică producerea de bunuri prin munca cronometrată şi aspiraţia ameliorării sociale — omul modern crede fanatic în puterea creatoare a timpului prezent şi viitor. Este aci o altă exagerare, o nouă superstiţie. B. Russell constată că importanţa timpului este mai mult practică decît teoretică :

ea se referă mai mult la dorinţele noastre decît la adevăr. Soluţia preferată de acesta este dublarea ordinei timpului cu o ordine intemporală, care însă este transpusă în timp, pentru a-l îmbogăţi, pentru a-i aduce un conţinut mai solid. Astfel „obţinem o imagine mai adevărată a lumii decît dacă concepem timpul ca un tiran care tîrăşte ceea ce există. In domeniul gîndirii şi în acela al sentimentului, chiar dacă timpul este real, a fi pătruns de puţina sa importanţă înseamnă a fi în pragul înţelepciunii" (Russell, Le *mysticisme et la logique,* 1922, p. 36—37). Putem spune că o mai justă înţelegere a raportului dintre timp şi eternitate s-a obţinut abia în gîndirea contemporană, dar nu totdeauna consecvent. Rareori primatul timpului, dublat de recesivitatea eternului, este presimţit, necum lămurit formulat.

Degradarea tradiţională a timpului a fost justificată nu numai prin. dominarea recunoscută eternităţii, dar şi prin independenţa acesteia faţă de timp, răsturnare a raportului izvorîtă din nevoia religioasă de mîntuire, de eliberare de timp, care este identificat cu lumea materială,, sensibilă a corupţiei, a morţii şi suferinţei. Aşadar, de la început, cel puţin pentru Fiinţa supremă, eternitatea este strict separată de timp, este absolut transcendentă. Gînditorii greci, care în genere au simţul temporalităţii, al devenirii, şi respectul sensibilităţii materiale, nu consideră timpul o-iluzie;-ei o „imagine"^a_eternităţiî. Platon," ca~şî~ATistotel, leagă timpul de mişcarea ciclică a cerului~~ŞT~de număr, deci ei pun accentul pe timpul obiectiv, cosmologic, astronomic, timp care este o» „eternă reîntoarcere". Gîndirea antică este îmbătată de revenirea tuturor lucrurilor, de repetarea formelor, de învîrtirea în cerc. Gîndirea modernă va căuta refugiul, împotriva eternei reveniri, în ideea progresului, a noutăţii eterne. O concepţie de origine pitagoreică susţine că intre eternitate şi mişcarea fără început şi sfîrşit a universului există o echivalenţă, un raport de la model la imagine, chiar dacă imaginea este totdeauna inferioară modelului. In secolul al treilea al erei noastre, cu Plotin, care terminologic păstrează vechea concepţie, intervine o răsturnare. „Unul" (divinul) stă nu numai dincolo de timp, dar şi de eternitate. Eternă este emanaţia nemijlocită a Unului, Inteligibilul, Spiritul *(Nom),* în care există echilibrul absolut al dorinţei satisfăcute. Cu a doua emanaţie, cu Sufletul, care este dorinţa nesatisfăcută, echilibrul se tulbură, apare distanţa dintre dorinţă şi împlinire, adică timpul. Timpul este o cădere, fiindcă este condiţia multiplului material, este rîvnirea bunurilor lumii. Cînd sufletul se converteşte, el se rupe din strîngerea multiplului material, sensibil, şi se consumă în Unul. Atunci timpul este anulat şi rămîne numai eternitatea. Nu este oare dovada că timpul ia naştere din elanul sufletului spre lumea de jos a simţurilor ? (Guitton, *op. cit.,* p. 16). Timpul nu este o ordine, o lege, cum era pentru Platon în *Timeu,* nu este numărul, cum credea Aristotel, ci este „dorinţa" sufletului, este ispita, atracţia răului, mărturia nedesăvîrşirii. „Putem spune că Eternitatea este viaţa infinită, adică este viaţa totală care nu pierde' nimic din ea, fiindcă ea n-are nici trecut, nici viitor, fără de care n-ar fi totală" *(Eneadele,* III, cartea VII). In altă parte, eternitatea e definită : „viaţa imutabilă, dată toată deodată, infinită, absolut fixă, în repaus în Unul şi îndreptată spre Unul" *(ib.,* cap. 11). „Ca urmare, trebuie să concepem timpul ca o prelungire a vieţii sufletului" *(ib.,* cap. 12).

Plotin leagă strîns timpul de subiect, de suflet, şi oferă viitorului reflecţii subtile asupra timpului şi eternităţii, care vor fermeca spiritele pînă în vremea noastră. Bergson reabilitează timpul cu ajutorul unora din noţiunile plotiniene. Cum ne destăinuieşte un fost **elev al lui** Bergson, pe cînd acesta era profesor la liceul Henri IV, *Eneadele* lui Plotin erau cartea de căpătâi a lui Bergson (J. Desaymard, *La pensee d'Henri Bergson,* p. 78). Ideea plotiniană a timpului ca degradare a eternităţii a fost reluată de Franz von Baader, un gînditor speculativ înrudit cu Schelling prin tendinţa sa teozofică, iar mai recent de eleva lui Husserl, Hedwig Conrad Martius *(Philosophischer Anzeiger,* 1927). „Timpul are rădăcini în eternitate" ; el a luat naştere din tensiunea dintre Dumnezeu şi neant. Notăm, ca o caracteristică a acestei concepţii, persistenţa unui vechi motiv al ideii de eternitate : identificarea eternului cu „prezentul", cu „clipa", cu „acum" *(nyn, nune).* De la Platon se recunoaşte „clipei", lui „acum", monopolul eternităţii. Eternitatea este „atotprezenţa". Totdeodată este aci activ un alt motiv ascuns al noţiunii de timp : apropierea timpului de spaţiu şi considerarea spaţiului, independent de materie, ca atotprezenţa eternului. Eternul nu este numai totdeauna, dar şi pretutindeni. *Sempiternitas* este asociată cu *Ubiquitas.* Această poziţie este rară în filozofia contemporană, chiar şi în cadrul fenomenologiei atît de ospitalieră pentru motive filozofice depăşite. Un alt discipol al lui Husserl, „existenţialistul" Martin Heidegger, sub influenţa lui Kierkegaard, Dilthey, Bergson, face din timp „orizontul posibil al oricărei înţelegeri existenţiale". Sensul vieţii umane *(Dasein)* este „temporalitatea" *(die Zeitlichkeit),* însă nu o temporalitate infinită, eternă, ci una finită care se încheie cu moartea, cu neantul. Temporalitatea rezidă în caracterul finit al vieţii umane, iar din temporalitate decurge caracterul istoric al acestei vieţi. Heidegger nu s-a pronunţat asupra ideii de eternitate. Să fie la el eternitatea, divinul totuna cu Neantul, cu **NimiGul ?** Se poate. Dar atunci şi la Heidegger eternitatea (nimicul) este superioară timpului.

Bergson reprezintă rezistenţa cea mai înverşunată împotriva declasării timpului. Nu miră că el este, spre deosebire de Heidegger, şi un critic ascuţit al ideii de neant ca factor principial al lumii. Realitatea este schimbare neîncetată, este „durată pură", deosebită de ceea ce se cheamă timp. Timpul, ca distincţia dintre „înainte" **şi** „după", este o spaţializare şi omogenizare a duratei eterogene, nu este o succesiune *indivizibilă,* continuă, asemenea unei melodii. Bergson a folosit adeseori metafore muzicale pentru a ilustra natura „duratei". „Cînd ascultăm o melodie, avem cea mai pură impresie de succesiune ce putem avea — o impresie cît mai îndepărtată cu putinţă de aceea a simultaneităţii — şi pretutindeni însăşi continuitatea melodiei şi imposibilitatea de a o descompune fac asupra noastră această impresie" (La *pensee et le mouvant,* ed. a IV-a, 1934, p. 188—189). Cum va concepe eternitatea o filozofie a duratei pure ? In nici un caz ca o realitate superioară duratei. Ce legătură există atunci între durată şi eternitate ? Să considerăm eternitatea drept o degradare, o cădere a duratei pure ? Ne-am afla în faţa unei neplatonism răsturnat. Bergson, ca admirator al lui Plotin, a învăţat ceva de la acesta. Se constată respectarea concepţiei plotiniene din felul cum Bergson explică originea materiei şi spaţialitaţii. Acestea sînt de-

gradări ale duratei, o destindere a tensiunii temporale, o împrăştiere a ceea ce este concentrat şi întrepătruns, omogenizare şi cuantificare a eterogenului şi calităţii. Totuşi, în „filozofia mobilităţii" nu dispare eternitatea, dar ea nu se opune duratei, ca repausul şi imobilitatea Unului de la Plotin ci reprezintă mişcarea opusă împrăştierii, căderii duratei în spaţia'Iitate. Eternitatea este o concentrare, o intensificare extremă a duratei. „Mergînd în celălalt sens, ajungem la o durată care se intensifică, se concentrează, se încordează din ce în ce mai mult : la limită va fi eternitatea" *(La pensee et le mouvant,* p. 237). Nu acesta este sensul ideii tradiţionale de eternitate şi de aceea Bergson trebuia să se explice cu o concepţie milenară. In orbita bergsonismului nu există altă posibilitate decît introducerea a două feluri de eternităţi : una „conceptuală", „moartă", a imutabilităţii, şi cealaltă — adevărata eternitate, o „eternitate de viaţă" ; şi la Plotin eternitatea este viaţa infinită şi totală. „Eternitate vie şi prin urmare tot mişcătoare, în care durata noastră s-ar regăsi ca vibraţiile în lumină şi care ar fi concreţiunea întregii durate, cum materia este împrăştierea ei" *(La pensee,* p. 238). Ne întrebăm, ce poate fi o mobilitate extremă, oarecum suprafulgerătoare, dincolo de viteza luminii ? O imobilitate, un fel de „prezent" în care se contractă, ca într-o panoramă, toată realitatea cu amănuntele ei. Prin ce se mai deosebeşte „eternitatea vie" de „eternitatea morţii", care la Plotin pretinde şi ea să fie plenitudinea vieţii ?

Teoria bergsoniană a raportului dintre durată (timp) şi eternitate recunoaşte recesivitatea eternităţii, dar suferă de scăderile iremediabile ale „mobilismului". Două sînt scăderile mai serioase ale concepţiei bergsoniene : a) identificarea duratei cu „mobilitatea" (mişcarea) şi cu schimbarea în genere ; b) contaminarea duratei bergsoniene de către spaţialitate într-un sens mult mai adînc şi mai neobservat decît noţiunea de timp spaţializat, pe care Bergson nu încetează de a o ataca în numele duratei pure. Mişcarea şi schimbarea sînt proprietăţi ale existenţelor, deci ele sînt note generale ce aparţin lucrurilor şi stau în *unitate* cu ele. Timpul (durata) nu este o proprietate a existenţelor, o esenţă sau unitate a lor, ci este o relaţie, anume relaţia de succesiune şi ca urmare durata este altceva decît mişcarea şi schimbarea. Durata (timpul) ca relaţie presupune lucrurile care stau în relaţie de Succesiune şi de aceea suferă schimbări, se mişcă. Nici mişcarea nu precede succesiunea, nici succesiunea nu precede mişcarea, ci ele sînt împreună, aşa cum relaţia este dată în şi prin reiate. Dar cum ştim, relaţia este faţă de reiate recesivă, fiindcă presupune lucrurile şi conştiinţele, unităţile sau esenţele. Îndată ce există mişcare, schimbarea, se întronează şi relaţia de succesiune, însă relaţia nu se identifică cu reiatele unităţii. Cu acestea, trecem la a doua scădere. Durata este tratată nu ca o relaţie, ci ca o proprietate a lucrurilor, oarecum ca „stofa" lor, deşi ea, ca relaţie de succesiune, este generală. Astfel noţiunea de timp (durata) este la Bergson mult mai adînc şi invizibil falsificată prin materializare şi spaţializare decît noţiunea de timp-spaţiu repudiată sistematic de Bergson. Descoperim sub noţiunile bergsoniene echivocuri şi alterări, o împletire de motive care reiamă o operaţie mai îndelungă de clarificare pentru care nu dispunem aci de locul cuvenit. Vom expune ceea ce credem că

este cerut neapărat de înțelegerea problemei noastre. O primă încercare de clarificare se cuprinde în teza noastră de doctorat din 1914 : *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson.*

Chiar de la greci se delimitează două moduri de a concepe timpul sau, cum s-a zis greşit, două „specii" de timp : un timp obiectiv, ştiințific, îndeosebi astronomic, măsurabil, cuantificabil, şi un timp subiectiv dat conştiinței. Tipică, sub acest raport, este concepția lui Aristotel, care nu numai că a avut un rol considerbil în ştiința antică, dar a stăpînit gîndirea medievală latină şi chiar bizantină şi s-a menținut pînă în vremea noastră în interpretarea tomistă. Aristotel încrustează timpul în mişcare, mai ales în mişcarea regulată, ciclică a cerului, şi consideră timpul drept măsura sau „numărul" mişcării, aceasta fiind privită din punctul de vedere al relației „înainte" şi „după" (mai tîrziu). Dar tot Aristotel enunță, într-un pasaj, că timpul cere prezența unei conştîințe^care 4nre--+i gistrează succesiunea. De asemenea, o altă notă caracteristică a tezei âTtstblelice~^supra--4in^
„momente" sau „clipe", din „aeum-uri", cum .spune Aristotel, determinare profundă, de care va trebui să țină seama orice teorie a timpului. Plotin este reprezentativ pentru relevarea rolului pe care îl are subiectul sau „sufletul" în constituirea timpului nu numai la om, dar şi în univers care este condus de „sufletul lumii". Am văzut că, la Plotin, timpul ia naştere din „dorința" sufletului de a găsi satisfacție în bunurile inferioare sensibile. Putem spune că Plotin anticipează toate încercările moderne de a defini timpul prin realitățile conştiinței. Kant nu numai că consideră timpul ca o formă a intuiției pure, alături de spațiu, dar ca o formă specifică conştiinței şi mai fundamentală decît spațiul, întrucît fenomenele de conştiință există numai în timp, nu şi în spațiu (totuşi la Kant spațiul este o formă *a priori,* oarecum înnăscută şi apartenență conştiinței !). Se adaugă în favoarea timpului că prin „schematismul transcendental" timpul face puntea între intuiție şi noțiune, între sensibilitate şi intelect. De asemenea, Kant, ca şi neokantienii, ca Cohen etc.; asociază strîns timpul şi numărul sau mai degrabă numărătoarea, cum, din alt punct de vedere, făcuse Aristotel.

Cu toate acestea, ştiința modernă s-a pronunțat pentru spațiu şi în defavoarea timpului, pe care în cele din urmă, sub forma teoriei relativității, 1-a degradat ca a patra „dimensiune" a spațiului, ca un factor în metrica universului. Timpul ştiinței, timpul fizic, este timpul ce curge uniform, măsurabil, receptacol gol al mişcărilor, timpul „cronometrelor", care ia ca bază spațiul, îndeosebi cadranul ceasornicelor, pe care se mişcă uniform un indicator, propulsat de un arc sau o pendulă ce oscilează regulat. Condamnarea timpului măsurat este inoperantă. Timpul măsurat este o necesitate nu numai practică, dar şi teoretică. Pericolul colaborării dintre spațiu şi timp stă în ştergerea caracterelor originare şi ireductibile ale timpului, a căror subliniere, uneori dincolo de necesitate, defineşte atîtea filozofii contemporane, legate de numele lui Bergson, Husserl, Spengler, Heidegger, Joh. Volkelt, Klages etc. Subiectivarea psihologică a timpului este inițiată de empiriştii englezi, J. Locke, G. Berkeley — acesta din urmă condamnă total timpul fizic al lui Newton —, în sfîrşit D. Hume. Gînditorii contemporani înainte citați consideră timpul ştiințelor naturii un timp abstract, „construit" de gîndire, ca şi cum gîn-

clirea prin „spontaneitatea" sa productivă ar putea „construi" un timp care n-are rădăcini în lucruri. Celălalt timp este un timp „trăit", preştiinţific şi prelogic, iraţional. Astăzi se mai vorbeşte de un timp biologic constatat în procesul cicatrizării (Le comte de Noiiy, *Le temps et la vie),* de un timp- istoric (Dilthey, Spengler etc), de un timp legat de diferite arte (Schelling, Schopenhauer, Ed. von Hartmann), de un timp social (Durkheim), de un timp economic (vezi Werner Gent, *Das Problem der Zeit,* 1934, cap. 14). S-au înmulţit „felurile" de timp fiindcă s-a pus accentul pe ceea ce se afla *in* timp, pe reiate, termenii relaţiei temporale.

înainte de a face un pas mai departe în examinarea critică a „felurilor" de timpuri, vom pune întrebarea, pentru ierarhizarea principială a spaţiului şi timpului : care din doi este dominant şi care este recesiv ? Nu ezităm de a decerne primul loc spaţiului cu toată legătura strînsă a timpului şi schimbării. Nu uităm că schimbarea este mai mult şi este altceva decît timpul. Care este raţiunea principală a dominării spaţiului ? Spaţiul posedă o consistenţă mai mare decît timpul. în spaţiu, factorii structurali sînt strînşi unul de altul, în mod compact, şi constituie un tot vast, sinoptic, o coexistenţă dată nemijlocit, „intuitiv". La timp, momentele se succed, dispar unul după altul, ca şi cum timpul n-ar fi nimic. De aci rezultă necesitatea de a traduce timpul în termeni spaţiali, nu numai pentru a-1 măsura, ci pentru a-i asigura existenţa. Lipsa de concretizare, de intuitivare a timpului a dus la metamorfoza spaţială a timpului. Spaţiul este intuitiv, timpul nu este. Ne surprinde că „intuiţionismul" lui Bergson are ca fundament timpul, durata. Aceasta ne face să bănuim că în bergsonism timpul suferă o spaţializare mai adîncă, dar neobservată, decît în concepţia ştiinţifică. De aceea, expresia că timpul are numai o dimensiune, reprezentată printr-o linie ce se prelungeşte indefinit, nu ridică proteste prea vii, deşi timpul nu are dimensiuni în sensul spaţial. Curgerea timpului într-o direcţie ireversibilă asigură acestuia o originalitate pe care nici o reducere spaţială nu i-o poate răpi. Spaţiul nu are nevoie de o traducere în temporal, dar timpul reclamă această transpunere. De asemenea, spaţiul n-a suferit alteraţii sub acţiunea timpului, dar timpul a fost supus multor încercări, chiar şi la Bergson — aş putea spune mai ales la Bergson —, care s-a făcut avocatul purităţii timpului. Cu acestea ne întoarcem la sarcina noastră critică.

Este admisă aproape fără discuţie tratarea comparativă a spaţiului şi timpului, ca şi cum ar preleva notele comune, ca şi cum timpul şi spaţiul ar fi fraţi. Tratarea laolaltă nu merită blamare, fiindcă nu se poate contesta existenţa unor note comune, în primul rînd a continuităţii. Spaţiul şi timpul sînt egal de continui, componenţii sau „părţile" lor nu cunosc goluri, ci sînt perfect contigui, fără ca ei să se contopească. Faptul că două locuri ale spaţiului sau două clipe ale timpului sînt lipite una de alta, sînt contigue, nu provoacă contopirea lor, întocmai cum necontopirea lor nu reclamă o distanţă, un gol între ele. Această notă comună — continuitatea — a fost uneori fatală, căci pare că justifică raţionamentul analogic : ele au în comun şi celelalte note caracteristice. Dimpotrivă, nota sau eventual notele comune fac să se reliefeze şi mai apăsat deosebirea lor. Din nefericire, analogia a dominat şi a dus la confuzii şi deformări mai ales ale timpului, factor recesiv. Este falsă, condamnată de fapte, afirmaţia lui Bergson : „în spaţiu şi numai în spaţiu

există distincția netă (?!) a părților exterioare unele altora" (La *pensee,* p. 189). Dacă prin „exterior" se înțelege co-existență, așezare una *Ungă* alta, proprietate exclusiv spațială, ne aflăm în fața unei falsificări subtile, mascată de un cerc vicios. Spațiul și exterior sau coexistent sînt același lucru. Dacă prin „exterior" se înțelege faptul că „părțile" spațiului și timpului sînt deosebite unele de altele, deși în contact, atunci spațiul și timpul posedă aceeași structură, cu deosebirea fundamentală notată mai sus : părțile spațiului sînt nu numai „exterioare", adică distincte, dar și toate co-existente, ca într-o infinită panoramă, pe cînd „părțile" timpului sînt succesive. Orice loc al spațiului, deși este tot un loc și ca afare omogen, este ireductibil la oricare alt loc, iar orice clipă a timpului nu poate fi confundată cu nici o alta, deși locurile și clipele sînt generale, factori identici, fiindcă pot fi avute de mai multe existențe. încă o dată observăm structura distinctă și paradoxală a spațiului și timpului. O notă diferențială a scăpat în genere, și tocmai ea explică deformarea timpului, înghițirea lui de spațiu. Cum noi scriam demult (teza de doctorat), necesară nu este reforma noțiunii de timp, ci a noțiunii de spațiu. Nu avem intenția de a pune aci față în față spațiul și timpul, pentru a înregistra asemănările și deosebirile. Vom face aceasta mai tîrziu. Interesează aci o capitală deosebire, fiindcă datorită ei timpul a fost falsificat prin „spațializare", iar această falsificare stă la originea „duratei pure" antispațiale a lui Bergson.

Deosebirea capitală dintre spațiu și timp este aceasta : timpul este numai o relație, anume o succesiune, pe cînd spațiul este și o relație, anume de coexistență, dar și o proprietate ce aparține unui lucru, *în unitate* cu el, independent de orice raportare. Johannes Rehmke a relevat această deosebire. Dacă spațiul ca relație este coexistența, spațiul ca proprietate constituie termenii relației (reiatele), întrucît nu există relație fără reiate și raporturi fără suporturi. Care sînt termenii coexistenței ? La spațiu sînt termeni tot de natură spațială dar care nu mai sînt simplă relație de coexistență, căci altminteri sau mergem la infinit sau, cum spune spiritualistul Leibniz, trebuie să ne oprim la ceva „simplu", indivizibil, care este nespațial, spiritual — la monade. Spațiul, în teoria idealistă, este o aparență ce se află în interiorul spiritelor. S-a ajuns astfel la absurditate aceasta : spațiul (extensiunea) se află în mod propriu *în* „interiorul" unui spirit lipsit cu totul de spațialitate. Absurditatea constă sau în nespațialul (spiritualul) spațializat, sau în spațialul nespațializat, spiritualizat (spațiul „numai" reprezentat sau gîndit). Ieșirea din absurditate nu poate fi decît cel de al doilea sens al spațiului. Ceea ce coexistă este tot spațial, dar nu este o relație, ci ceea ce suportă relația, este întinderea, mărimea și figura. Orice corp are o întindere (mărime) și o figură, iar între corpuri, constituite prin proprietățile lor de mărime și figură, există un raport de coexistență. Consemnăm că spațiul ca mărime și figură aparține unui corp (individual) și ca atare el este general. Corpul întins și figurat este un individual, iar coexistența este dată între corpuri, [între] individuali. Geometria privește mărimea și figura ca date generale și nu se interesează de individul cărora le aparține și fără de care ele n-au ființă. Generalul este totdeauna legat de individual. Expresia de „părți" ale corpului poate însemna diferitele proprietăți ale unui corp (individ), adică întinderea și figura, ca și dife-

ritele calităţi (electricitate, temperatură, culoare, densitate etc). Sensul cuvîntului „parte" este, cum ştim, echivoc. Într-un sens mai puţin discutabil, părţile sînt corpurile mai mici care constituie un corp compus. De aceea corpul cel mai simplu este totuşi „compus" din proprietăţi şi calităţi! Spuneam că timpul este numai o relaţie. Care sînt termenii (reiatele) acestei relaţii ? Nu sînt tot timp. Clipele care, cum vom vedea, constituie timpul nu mai au timp în ele, ci sînt intemporale.

Să cunoaştem acum în ce constă transpunerea vulgară, dar şi subtil filozofică, a spaţiului la timp ; cum se insinuează spaţialul în temporal, cum se produce falsificarea ? Procedeul pare simplu. Dacă spaţiul şi timpul sînt deopotrivă relaţii, de ce n-ar fi şi timpul o proprietate care aparţine lucrurilor şi conştiinţelor, ceva care aderă intim, constitutiv, ca o unitate, la corpuri şi conştiinţe ? Şi cum corpul spaţial (cu mărime şi figură) este individual, de ce conştiinţa sau corpul cu proprietate temporală n-ar fi individual, datorită temporalităţii inerente ? Fireşte, procesul de mistificare este aci mai complicat. întîi, proprietatea corpului individual este şi ea individualizată, deşi este generală. Al doilea, timpul este transformat într-o proprietate ce aparţine lucrului, cum aparţin figura şi mărimea. In cele din urmă, timpul ca stofă a lucrului sau conştiinţei este individualizat. Ipostazierea timpului, transformarea lui într-un individ se manifestă în expresia că timpul este o intuiţie, adică ceva unic. Nu numai timpurile lucrurilor sînt individuale, dar timpul ca întreg este un individ. Kant vorbeşte de timp ca de un imens, dar fugitiv individ care posedă părţi, aşa cum posedă un corp simplu sau compus. De ce să numim părţile timpului tot timp, aşa cum părţile spaţiului sînt tot spaţii ? Oare numim părţile casei tot case, ca şi cum o Casă e formată din case mai mici ? înţelegem acum de ce Bergson vorbeşte de „durată" ca de ceva substanţial, de ce la el durata aderă la individ ca o proprietate constitutivă, de ce timpul este identificat cu „mobilitatea" şi „schimbarea". Mişcarea şi schimbarea sînt proprietăţi, determinări inerente *fiecărui* lucru, independent de relaţiile lui. Mişcarea este o variaţie de locuri particulare, iar locul este o proprietate ce aparţine corpului, este ceva fără de care nu există un corp. Tot aşa cu orice schimbare de figură, de mărime.

Aceeaşi motivare ascunsă are expresia foarte răspândită : „spaţiu gol", „timp gol". întîi expresia a fost valabilă la spaţiu. Gol se numeşte spaţiul ca figură şi mărime (întindere) a unui corp individual, cum ne reamintim de la discuţia asupra formei. Un lucru cu mărime şi figură devine gol atunci cînd se prezintă ca o „formă" ca un tipar sau ca un receptacol. Spaţiul devine un receptacol al „tuturor corpurilor" şi chiar al tuturor conştiinţelor dacă este considerat ca un imens Individ care a suferit modificarea necesară „tiparului", „stanţelor", adică a fost îndoit în aşa fel încît să cuprindă ceva, devenind o „formă". Efectul acestui joc este dublarea spaţiului: un spaţiu gol, geometric, receptacol, şi un spaţiu plin, adică spaţiul ce aparţine corpurilor individuale (mărimile şi figurile concrete). Această dublare trădează uşor originea ei sofistică. Ea a scandalizat şi pe un metafizician ca Leibniz. „Se poate spune că nu trebuie să ne imaginăm două întinderi, una abstractă, a spaţiului, alta concretă, a corpului, concretul neexistînd decît prin abstract" *(Philosophische Schriften, ~U,* p. 115).

Aceeaşi sofisticare se petrece la timp, cînd el este identificat cu un imens Individ, cu un Fluviu, mistificare agravată de lipsa de scuză care poate fi invocată la spaţiu. **In** realitate nu există un spaţiu gol, fiindcă spaţiul ca mărime + figură este o proprietate care aparţine cuiva. Spaţiul ca relaţie de coexistenţă cere ca reiate spaţiul ca proprietate. Un spaţiu gol este o proprietate de sine stătătoare, neapartenentă, ceea ce înseamnă că generalitatea s-a transformat în individualitate. Tot aşa timpul ca relaţie de succesiune nu poate fi gol, fiindcă relaţia (totdeauna generală) nu există independent de termenii ei, care sînt indivizii ce durează, ce sînt în timpul lumii şi în care, în cele din urmă, sînt clipele intemporale. Golul presupune plinul ; este dar recesiv. Mai mult, golul s-a născut dintr-o falsificare a plinului. Golul este un plin pe care nu-1 cunoaştem ca atare. Relaţia singură, ruptă de termenii ei, de reiate, este în adevăr „goală", însă ceea ce este independent devine un individ. Relaţia goală este ipostaziată, personificată, pe scurt, devine ceva plin. Putem trece acum la raportul de recesivitate dintre timp şi eternitate.

Timpul şi eternitatea nu rezultă genetic una din alta prin degradare sau prin potenţare. Totuşi ele nu sînt separate, ci solidare, eternitatea avînd poziţia recesivă, secundară, fără a primi prin aceasta accentul unei valori inferioare. Dimpotrivă, eternitatea are aureola aspiraţiei spre „durabil", spre o existenţă care învinge caducitatea vieţii obişnuite. Solidaritatea timpului şi eternităţii sînt cunoscute filozofiei contemporane. Tipic enunţă imanenţa eternului în timp criticistul H. Rickert. Parafrazînd o propoziţie celebră a lui Kant, Rickert scrie : „timpul fără intemporal este orb, iar intemporalul fără timp este gol" *(Allgemeine Grundlegung der Philosophie,* voi. I, p. 37). Acest gînditor a introdus în filozofie, pe urmele lui Platon şi Lotze, alături de Windelband, o nouă ipostază a eternului : „valabilitatea", valorile absolute. Un alt neocriticist cu înclinări pentru dialectică, Jonas Cohn. „Dacă existenţa trebuie să fie gîndită nu în genere (= obiect de gîndire), ci în sensul arătat aci (= realitate), atunci supratemporalul trebuie să fie raportat la temporal şi invers. Cel puţin în măsura în care supratemporalul are forma legii, de exemplu a legii ce comandă însuşi cursul timpului, această relaţie este o -«valabilitate» *(Gelten).* Sinteza temporalului şi supratemporalului duce deci la chestiunea referitoare la raportul dintre ceea ce este valabil şi timp. Din propoziţia -«supratemporalul valorează despre temporal» derivă întîi o raportare negativă : valabil este numai intemporalul *(Das Zeitlos).* Aceasta se aplică tocmai la valabilităţile de la care am plecat, la cele logice. Valabilitatea logică a unei judecăţi este intemporală. Chiar mai mult, şi conţinutul valabilităţilor logice, de care este vorba aci, pare că trebuie să fie intemporal" (J. Cohn, *Die Theorie der Dialektik,* 1923, p. 79).

Rolul eternităţii este de a da plenitudine timpului, nu de a-1 depăşi sau distruge. Timpul fără eternitate nu este deplin, nu se poate constitui în mod consecvent, iar eternitatea fără timp este o fantasmagorie metafizică, o răsturnare a ierarhiei recesive. Cine crede că trăieşte în eternitate, că s-a ridicat peste vremelnicie, acela „visează cu ochii deschişi" *(oculis apertis somniat),* cum spune Spinoza, care a căzut în această ispită. Aşadar, nu există timp plenar fără ceva mai mult decît timp. Această propoziţie, veridică în fond, poate alimenta confuzii. Timpul plenar este

timpul în şi prin care se constituie etenitatea ca factor interior timpului. Fără timp nu există eternitate, dar fără eternitate există un timp imperfect. Eternitatea se încrustează în timp şi-i dă plenitudine, nu pluteşte deasupra timpului, dincolo de el, ca şi cum s-ar putea dispensa de el. Necontenit trebuie să corectăm impresia de corelaţie, de echivalenţă a celor doi termeni, de *isonomie.*

Justa interpretare a dualismului de faţă impune importante discriminări. Vom distinge între *intemporal* şi *etern,* pe care un Rickert şi alţii îi întrebuinţează sinonim. Intemporalul este o specie a genului eternitate, cealaltă fiind *supratemporalul.* Intemporalul cuprinde el însuşi două subspecii, pentru care nu avem termenii potriviţi. Intemporalul I este ceea ce *nu are în sine timp;* intemporalul II ceea ce este *în orice timp,* ceea ce *durează* fără început şi sfîrşit, iar dacă are început, ceea ce durează fără sfîrşit. In adevăr, înţelegerea timpului postulează, cum vom vedea, amîndouă sensurile intemporalului. Supratemporalul este ceea ce stă dincolo de orice timp, ceea ce se poate dispensa de timp, ca o realitate inferioară, pieritoare. Vom cerceta pe fiecare. în toată istoria gîndirii europene se întîlneşte noţiunea de *durată* care cere spre întregire noţiunea de simultaneitate. Durează ceea ce este simultan cu mai multe date şi în cele din urmă cu toate datele lumii. Desigur, simultaneitatea este un mod al timpului în sensul că simultaneitatea există datorită succesiunii. De la Kant pînă chiar în vremea noastră se afirmă că cele două aspecte ale timpului sînt succesiunea şi simultaneitatea. Enunţul conţine tot atîta adevăr cîtă eroare. Eroarea constă în aşezarea lor pe acelaşi plan, în corelativitatea lor echivalentă. Adevărul stă în caracterizarea lor recesivă. Succesiunea este dominantă, simultaneitatea este recesivă. A pune simultaneitatea la acelaşi nivel cu succesiunea înseamnă a se complace în nonsensul : succesiunea presupune nonsuccesiunea, simultaneitatea. In realitate, nonsuccesiunea presupune ca dată pozitivă succesiunea.

Intemporalul I este un dat străin de timp. Intemporalul I se află *în* timp, dar nU are *în sine* timp, nu este „plin de timp". în lumina acestei definiţii, oricare general, oricare notă universală este intemporală, fiindcă nu cunoaşte schimbarea. Figura de exemplu este intemporală I, fiindcă, neschimbîndu-se, nu cuprinde în sine timp, succesiune, dar ea se află în timp ca tot ce este real. Cum ştim, generalul este amisibil sau nu este amisibil, poate fi pierdut sau nu poate fi pierdut, dar el însuşi nu se schimbă ca individualul. Generalul poate fi cîştigat sau pierdut numai fiindcă individualul se schimbă, cunoaşte succesiune. Această structură, insuficient înţeleasă îndeobşte, a fost relevată înainte pentru a justifica legătura recesivă dintre schimbare şi persistenţă. Dacă generalul nu are în sine timp, fiind neschimbător, care este generalul încrustat în timp, care este intemporalul I interior timpului ? Ne reamintim că spaţiul ca relaţie presupune un spaţiu ca proprietate sau esenţă a corpurilor : mărimea, figura. Care sînt termenii timpului, acesta rămînînd relaţie, fiindcă el nu mai presupune un timp ca proprietate imanentă existenţelor ? Care sînt elementele timpului sau succesiunii ? Cine se succede ? Sînt clipele, momentele. Clipa este generală, fiindcă se repetă, fiindcă poate să aparţină mai multor existenţe ; iar, în ipoteza eternei reveniri, acelaşi lucru poate trece prin aceeaşi clipă. Clipele, ca intemporale sau ca generale, există în timp şi prin timp, de aceea ele se suc-

ced. Pe cînd locurile, „punctele spațiale" sînt toate deodată, clipele curg, fără ca prin aceasta ele însele să sufere vreo schimbare, să aibă timp în ele. Termenii coexistenței, spațiului ca relație, sînt tot spațiu ; termenii succesiunii, timpului, sînt intemporali. De aceea timpul nu stă pe loc, iar spațiul s-ar zice că este un bloc de gheață. In microstructura timpului şi spațiului stă explicația deosebirii dintre spațiu şi timp. Existența clipelor, a atomilor de timp, a cuantelor de timp a intrat astăzi în cîmpul realităților fizice. Teoria atomistă a timpului, cunoscută gânditorilor arabi, dezvoltată de Leibniz, Boscovitch, [17] gînditor dalmatin din secolul al XVni-lea, a încetat de a fi o curiozitate istorică sau numai o speculație a gîndirii, ci a devenit o necesitate impusă de fapte.

Nu numai intemporalul I, dar şi intemporalul II — ceea ce este dat în orice timp — se constituie în timp şi prin timp. Intemporalul II este totuna cu *durată* în sensul tradițional, aşa cum îl cunoaşte Spinoza : *„durata* este continuarea indefinită în existență" *(Ethica,* II, definiția V), nu în sensul lui Bergson de curgere necontenită de calități eterogene ce nu „durează" în sensul luat de noi. Demonstrarea afirmației noastre cere **0** prealabilă explicare a noțiunii de *simultaneitate* legată de *durată,* de intemporalul II. Nu interesează aci discuția provocată în fizica contemporană de către teoria relativității în jurul noțiunii de simultaneitate mai ales a proceselor foarte îndepărtate unele de altele. Fizica relativistă nu se interesează de însăşi simultaneitate, pe care o consideră ca nerelevantă în sine, ci de constatarea ei prin măsurătoarea cronometrelor, singura garanție obiectivă a existenței ei, atunci cînd procesele pretins simultane se petrec la distanțe enorme, şi presupun semnalizări luminoase. Semnalizările luminoase, oricît de rapid s-ar comunica, reclamă timp şi sînt dependente de viteza corpurilor de pe care se fac semnalizările. Spuneam că adeseori s-a atribuit timpului două particularități sau moduri : succesiunea şi simultaneitatea : un fenomen ar fi sau succesiv (în „timpuri" diferite), sau simultan („în acelaşi timp"). Aşezarea la egalitate a celor două determinări este absurdă : dacă timpul este^ succesiune, el nu poate fi şi simultaneitate, adică „în acelaşi timp". Totuşi, acea opinie destul de răspîndită nu este cu totul lipsită de înțeles, dar sub condiția formulată înainte : simultaneitatea este dependentă sau recesivă față de timp (succesiune). Simultaneitatea presupune timpul, dar ea însăşi nu este *în timp,* ci îl exclude. Simultaneitatea cere două. sau mai multe clipe, deci o succesiune, care se prezintă ca „în acelaşi timp" atunci cînd sînt raportate la un al *treilea* factor, care este comun proceselor, clipelor succesive. Două clipe apar ca simultane nu ele însele, ci ele raportate la un al treilea, la un punct de reper, toate datele în relație fiind integrate în timp. Acel al treilea ce serveşte raportării momentelor, pentru a avea simultaneitate, poate fi înainte sau după acele două momente. Deci simultaneitatea nu este intemporalul I. Simultaneitatea are timp în sine, nu numai este în timp, pe cînd intemporalul 1 este în timp, dar nu are timp în sine. •

Simultaneitatea ne dUce la *durată.* Durata este un termen de relație, ca şi succesiunea şi simultaneitatea; ea însăşi este o succesiune ce este simultană cu o altă succesiune sau cu mai multe. Durata implică timpul, dar nu este însuşi timpul. Nici un dat nu are durată dacă este privit izolat, pentru sine, ci nUmai dacă este cunoscut simultan cu altceva care

de asemenea este în succesiune. Durează dar ceea ce este simultan cu alții, care ei înșiși sînt în succesiune sau sînt schimbători. De aceea s-a afirmat pe drept că nu însuși timpul durează, ci ceea ce este în timp. Constatăm că n-a fost fericită alegerea, în filozofia lui Bergson, a termenului de durată pentru a desemna mai adecvat timpul, pura succesiune. E aci un echivoc al bergsonismului. Succesiunea (timpul) face posibilă durata, nu invers. Dacă durata presupune conservarea trecutului în prezent și tensiunea spre viitor, cum crede Bergson, se constată prin aceasta necesitatea ca mai multe succesiuni să fie simultane pentru a se constitui durata.

Durata este factor integrant al intemporalului II și dă impresia „unei anume specii de eternitate", pentru a uza de o expresie spinozistă. „Eternitatea" este de asemenea un termen de relație care exprimă *„durata",* iar dacă prin durată se înțelege numai un timp „lung", dar finit, „eternitatea" exprimă o anumită durată, aceea fără sfîrșit. Este etern ceea ce, ca *schimbare* sau *ca schimbător,* este dat simultan cu toate schimbările lumii. Ca urmare, etern nu poate fi numit datul general care nu se schimbă, care nu este „plin de timp". Generalul este intemporal I, nu intemporal II. Etern sau intemporal II este numai individualul ireductibil, „simplul". Generalul este și el etern, ca proprietate care aparține unui individ etern, intemporal în sensul doi. „Eternitatea", durata fără început și sfîrșit, presupune timpul — fără succesiune în simultaneitate nu există „totdeauna". Deci intemporalul II este o relație complexă, cu multiple supoziții, încărcată de date, străină de simplitatea principiului metafizic. Este „universul" etern sau vremelnic ? Universul nu este nici etern, durabil fără început și sfîrșit, nici trecător, vremelnic. La univers nu este valabilă dualitatea în discuție, fiindcă lumea nu este un Individ, un Organism schimbător.

Pe lîngă intemporalul II în accepția de etern, de durabil „în orice timp", simultan cu toate fenomenele lumii, nu este oare posibilă și o altă eternitate, „adevărata" eternitate, care este totuna cu „în nici un timp" sau „mai presus de timp" ? O astfel de eternitate înfrînge orice încercare de înțelegere. Ceea ce este „mai presus de timp" este și mai presus de puterile concepției noastre. „Adevărata" eternitate anulează nu numai timpul, dar și orice posibilitate de etern în sensul intemporalului II. Poate că aceasta este finalitatea ascunsă a acestui sens al eternității, eminent religios : degradarea nu numai a timpului, dar și a tot ce este durabil în orice timp. Dar nu putem recunoaște lumii atributul de „adevărat" eternă sau supratemporală ? Atributul ar fi acceptabil dacă lumea n-ar fi ea însăși „plină de timp", ci ar fi numai în timp, iar timpul ar fi gol. Ipoteza aceasta implică falsa idee a unui timp gol, a unui raport fără suport, așa încît lumea — ca individ primordial — apare din neant și dispare în neant. Ea mai implică, am văzut, o veche cunoștință a noastră : lumea este un Mare organism. Firește, ca organism, lumea este ceva schimbător și ar putea fi etern în sensul de durabil. Dar ea este aruncată în timp, ca orice individ particular din lume, este proiectată într-un timp gol, și atunci ea trebuie să se nască și să moară. Pe scurt, sîntem situați neîncetat în fața celor două sensuri ale eternității— intemporalul II și supratemporalul —, iar alegerea noastră este făcută: ratificăm eternitatea ca existența „în orice timp" (intempora-

lul II) şi păstrăm rezervă faţă de supratemporal sau ceea ce nu există în nici un timp, expresie care contrazice toate cunoştinţele noastre şi se adăposteşte după un act de credinţă. Nimic nu justifică amara constatare a lui Julien Benda că filozofia contemporană marchează „sfîrşitul eternului", numai fiindcă s-a îndepărtat de platonism, care separă eternul de lumea sensibilă, îl face transcendent, pentru a-l feri de atingerea pîngăritoare a sensibilului. „Omenirea va vedea poate în curînd că ar fi fost bine ca anumiţi zei să fie eterni" (J. Benda, *La fin de Veternei,* ed. a VI-a, 1928, p. 201). Noi socotim că unirea recesivă a eternităţii şi timpului nu dezlănţuie poftele şi violenţa, ci dimpotrivă este o frînă, un principiu de disciplină şi intelectual şi moral. Benda reprezintă încercarea apocaliptică de a răsturna raportul recesiv ; platonismul lui are un izvor mistic, metafizic.

14. FINIT-INFINIT

Tematica dualismului precedent revine cu elemente noi în dualismul finit-infinit. Dealtfel cele două dualităţi sînt adeseori întreţesute în istoria sistemelor filozofice şi a teoriilor ştiinţifice atît de intim, încît eternitatea pare un sinonim al infinitului, iar timpul al finitului. Dualismele acestea sînt totuşi deosebite cel puţin în ce priveşte generalitatea lor. Finit-infinit are o sferă mai largă, fiindcă se aplică deopotrivă la timp, spaţiu, mişcare, cauzalitate, număr, deci la tot ceea ce are un aspect cantitativ, la tot ce este un *quantum,* dar şi la tot ceea ce gîndirea tradiţională consideră sub aspect calitativ (bunătate, înţelepciune, ştiinţă, voinţă etc). Generalitatea dualismului explică, în bună parte, dificultăţile de înţelegere ridicate, încă din filozofia greacă, de ideea infinitului. Independent de generalitatea ei, ideea însăşi, prin structura ei, ne transpune la marginile inteligenţei şi impune gîndirii o încordare cu rezultate disproporţionat de reduse. Ideea de infinit a obsedat şi continuă a chinui spiritul omului.

Ideea de finit este aproblematică, fiindcă exprimă experienţa noastră obişnuită. Dominarea ideii de finit n-a fost niciodată serios ameninţată. Orice fapt este un dat *determinat,* adică este acesta şi nu altul. Experienţa este limitată, definită, nu dintr-o esenţială şi radicală slăbiciune a spiritului uman, ci dintr-o esenţială constituţie a existenţei. Ceea ce s-a numit *principiul determinării* rezumă structura finită, definită a experienţei. Perfecţia supremă atribuită lui Dumnezeu, îmbrăţişarea dintr-o privire a unei infinităţi de lucruri, nu numai în natura lor comună, specifică sau generică, ceea ce poate fi hărăzit şi omului, ci în ceea ce fiecare lucru are propriu faţă de toate celelalte. în acest atribut al Divinului, al „idealului transcendental", întrezărim în acelaşi timp marele paradox al infinitului — infinitul devenit finit sau transfinitul —, dar şi marele său adevăr — infinitul este asociat recesiv finitului, este o valoare dependentă. Principala eroare filozofică constă în a considera finitul şi infinitul ca inconciliabile, aşa încît unul trebuie să înghită pe celălalt, dată fiind structura lor deosebită — după Spinoza,

calitativ deosebită. O a doua eroare constă în a le considera ca atribute, cu puteri egale, după ce s-a văzut că nici un termen al dualității nu poate răpune pe celălalt. O a treia eroare este derivarea unui termen din altul, fie prin degradare (finitul din infinit), fie prin potențare (infinitul din finit). Noi socotim fundată soluția următoare : infinitul are o semnificație pozitivă numai dacă el păstrează rolul recesiv, în serviciul finitului. Desigur, termenul de infinit este unul negativ : el exprimă că ceva nu este finit sau limitat, iar negațiile sînt periculoase dacă nu se traduc într-un conținut pozitiv. Pozitivitatea infinitului se manifestă, după ce termenul de finit sau limitat a fost prezentat la rîndul lui ca o negație, în sensul că orice determinare este **Q** deosebire de altele, o negare a lor : este așa, *nu* este altfel. Pentru Spinoza, *omnis determinatio negatio.* In adevăr, negația presupune o deosebire reală și este condiționată de aceasta. Dacă este așa, atunci infinitul este negația unei negații și logica ne învață că două negații dau o afirmație. Rămîne de cercetat în ce constă pozitivitatea infinitului. Justificarea pozitivității infinitului nu trebuie să uite că limita nu este o pură negație, cum constată Locke. Dacă limita ar fi o pură negație, atunci nu numai sfîrșitul (moartea), dar și începutul (nașterea) ar fi o negație. Susținut-a oare cineva că apariția unei ființe este o negație ? Pe lîngă aceasta, infinitul, ca pură abstracție este o negație, dar nu un infinit concret, cum este spațiul infinit sau timpul infinit. Negația este asociată cu un conținut pozitiv : spațiu, timp, număr, grad etc.

Pe cît de aproblematic este finitul, pe atît de problematic este infinitul. Caracterul problematic al infinitului se manifestă în structura contradictorie, antinomică a acestei noțiuni. De la Aristotel se cunoaște antinomia infinitului. Infinitul întrunește două note ce se exclud : pe de o parte, el nu se poate opri, fiind fără limită, așa încît nu este „cel mai mare", deoarece putem concepe ceva încă și mai mare, pe de altă parte, infinitul este ceva dat, deci — ca orișice dat — ceva complet, încheiat, împlinit, prin urmare ceva finit, peste care însă nu se poate concepe ceva și mai mare, deoarece infinitul este „cel mai mare". Infinitul este și ceea ce este „necontenit mai mare" decît oricare lucru dat, dar și „cel mai mare" lucru dat. Kant a înțeles că ideea de infinit este resortul antinomiilor cosmologice. Nu putem gîndi un infinit actual, dat, total, definitiv, dar nici nu putem gîndi o limită dată definitiv. Nu putem gîndi nici limitatul, nici nelimitatul. Căci o limită nu este posibilă decît în cadrul aceleiași realități ; limita unui spațiu este tot spațiu, iar limita timpului tot timp. Antinomia inerentă infinitului se vădește mai ales la seria numerelor cardinale : nu există un ultim număr, fiindcă după orice număr, oricît de mare, gîndim un număr și mai mare, dar totodată infinitatea numerelor alcătuiește un întreg, un tot, adică este dată, împlinită, pe scurt, este finită. Iată marele supliciu logic al infinitului, care a determinat pe Aristotel să nu admită — vom vedea neconsecvent *x-n* un infinit actual, dat, ci numai un infinit virtual, o nesfîrșită adăugare sau scădere, un *indefinit,* cum îl vor numi scolasticii și modernii. Asupra hotărâtoarei deosebiri dintre *infinit* și *indefinit* vom reveni necontenit, căci indefinitul este o formă a finitului, întrucît oricît am adăuga finitului dat rezultatul este tot finit. Dar și la infinit este prezent, ca factor determinant, finitul în exigența ca

infinitul real, dat, să fie împlinit, totalizat. Se crede că ieşirea din impasul infinitului dat sau finit a fost găsită de matematicianul german Georg Cantor (1845—1918), care, după 1880, în teoria ansamblurilor sau mulţimilor, a fixat noţiunea de *transfinit,* adică noţiunea de infinit dat, care rămîne neschimbat fie că adăugăm, fie că scădem un număr finit. Prin Cantor inteligenţa umană este asimilată cu inteligenţa divină. „Cantorismul este o doctrină teocentrică. Ea n-are sens decît în funcţie de intelectul divin şi Cantor a operat cum ar face Dumnezeu dacă ar raţiona — asemenea nouă — asupra mulţimii transfinite simultane de fiinţe pe care ştiinţa viziunii... şi ştiinţa simplei înţelegeri le înfăţişează privirii sale" (Marcel Lallemand, Le *transfini, sa logique et sa metaphysique,* 1934, p. 274—78). Adăugăm lămurirea de istorie a ideilor că ideea de infinit a apărut de timpuriu la greci prin descoperirea numerelor iraţionale şi prin teoriile primilor naturalişti. Cel dintîi care a relevat antinomia infinitului a fost Zenon eleatul, pe care a aplicat-o nu la infinitul mare, la creşterea nemărginită a lumii, ci la infinitul mic, la diviziunea nelimitată, unde, oricum, presiunea ideii de infinit este mai mică. Sînt destul de cunoscute aporiile lui Zenon care tind să arate că nu există decît Unul imobil, nu mişcare şi pluralitate, fiindcă mişcarea de la un loc la altul presupune străbaterea unui număr infinit de locuri, Intermediare, deci presupune că infinitul produs de diviziunea spaţiului este totuşi finit sau împlinit. Săgeata aruncată din arc în realitate stă pe loc, fiindcă ea are de actualizat ceea ce nu se poate actualiza : infinitul părţilor sau locurilor momentelor.

Cum vom ieşi din labirintul infinitului ? O soluţie radicală este suprimarea obiectului ce scandalizează, a infinitului în orice formă a lui şi cantonarea în „bine rotunjitul" finit, în „Sphairos-ul" lui Parmenide, gînditorul care a inspirat nu numai pe Zenon, dar şi pe atîţia urmaşi antici şi moderni pînă în vremea noastră. Iată cum vorbeşte el despre Existenţă sau Fiinţă. „Amarnica Nevoie a ţine în strînsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părţile, pentru că nu-i îngăduit ca fiinţa să fie neisprăvită ; astfel se face că nu-i lipseşte nimic ; căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul... De vreme ce există un ultim hotar, acesta e împlinit de jur împrejur, asemenea unei sfere bine rotunjite, în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc" *(Fragmentele eleaţilor,* trad. de D. Pippidi, p. 91). Numai Zenon a dus pînă la ultimele consecinţe, chiar absurde, în conflict cu experienţa, doctrina învăţătorului său, negînd pluralitatea infinită a părţilor cerute de divizibilitatea unei porţiuni spaţiale finite. Dimpotrivă, un alt eleat, Melissos, admite infinitatea spaţiului în extensiunea sa, fiindcă el înţelege cealaltă exigenţă a infinitului, de a nu ne opri la nici o limită, fiindcă putem gîndi ceva „mai mare", ceva care n-a început şi nu va sfîrşi. „Veşnică, fiinţa trebuie să fie şi nemărginită de vreme ce n-are un început cînd s-a născut, nici un sfîrşit la care, ajungînd, să piară" *(ib.,* p. 139). Soluţia „finitistă" eleată nu este izolată în gîndirea antică. Valorificarea superioară a finitului, a mărginitului, a formei, a „sferei" — aşa-numitul „finitism", termen creat de contemporani — este adînc înrădăcinată în conştiinţa grecilor care au creat filozofia europeană. Acest punct va fi luminat mai viu în scurta istorie a problemei. Vom înţelege astfel, prin contrast, preferinţa modernilor pentru soluţia infinitistă. Dar

să nu simplificăm o problemă încîlcită prin aspectele ei complexe de-a lungul filozofiei europene.

Deşi gîndirea veche se pronunţă în favoarea finitului, a existenţei „sferice", ea cunoaşte şi infinitul, dar nu-1 acceptă, cu conştiinţa împăcată, decît sub forma infinitului virtual, care este simpla posibilitate de creştere, deci care este *indefinitul* sau un finit pe care îl putem face sâ crească, fără a ne opri decît provizoriu. Empiriştii moderni, începînd cu J. Locke, vor încetăţeni un sens înrudit celui aristotelic al infinitului. Infinitul este finitul repetat fără oprire, este o continuă scădere sau adăugare de mărime la o mărime finită, dată. Pe scurt, infinitul este simpla negaţie a finitului, necontenita lui depăşire. Că un asemenea infinit nu este autentic s-a recunoscut de contemporanii lui Locke, iar Hegel mai tîrziu 1-a numit „infinitul rău", faţă de infinitul actual într-o accepţie specială, de mişcare circulară. Acest sens al infinitului are meritul de a recunoaşte rolul dominant al finitului. Soluţionarea prudentă a infinitului ca *indefinit* se întîlneşte, cele puţin provizoriu, la cel dintîi reformator al gîndirii moderne, la Descartes, ca şi la cel de al doilea reformator, la Kant : infinitul este progresiva depăşire a oricărei limite, fără nici o oprire.

A doua mare soluţie radicală — radicală, cel puţin, prin năzuinţa ei — acordă infinitului funcţia dominantă şi degradează finitul. Soluţia aceasta s-a înfiripat din dorinţa de a împăca finitul cu infinitul dat, fără a recurge la ajutorul indefinitului, numai în aparenţă favorabil infinitului. De aceea se dă precădere infinitului şi se decretează finitul ca simplă. limitare interioară a infinitului. Spinoza defineşte orice determinare o „negaţie", adică o limitare a substanţei infinite, iar orice finit o manifestare modală a infinitului. Această concepţie eludează dificultăţile infinitului actual printr-un salt în transcendentul teologic cu ajutorul unei noi noţiuni de infinit, care este valabilă numai pentru divinitate. Infinitul divin, considerat ca pozitiv faţă de infinitul negativ al indefinitului, este realitatea supremă, Perfecţia, valoarea maximă, plenitudinea, actualitatea totală. începutul transpunerii infinitului în supranatural, pentru a-1 pune la adăpost de slăbiciunea internă a infinitului actual sau dat, este opera lui Aristotel, care condamnă infinitatea actuală. Dumnezeu este *Noiis* (Inteligenţă sau Spirit), formă pură fără materie, este Perfecţia închisă în sine, suficientă sieşi, izolată în propria sa gîndire, în „gîndirea gîndirii". La însuşi Aristotel, Inteligenţa divină este încă finită, potrivit valorificării superioare a finitului, dar ea cuprindea în germene potenţarea la infinit, sădită de la început în Perfecţie. Infinitatea Perfecţiei este proclamată de Plotin, către sfîrşitul vechii gîndiri. Creştinismul va îmbrăţişa cu avînt infinitatea divină, legată de perfecţia maximă, de plenitudine, de totalitate. Dacă numerele sînt infinite, spunea Augustin, cum s-ar putea ca Fiinţa perfectă să nu fie ? Din Perfecţia totală rezultă nu numai realitatea ei, potrivit argumentului ontologic, dar şi infinitatea ei. Dumnezeu este omniprezent, este în orice timp şi în orice loc, este *imensitatea.* Printre moderni, Spinoza atribuie lui Dumnezeu spaţialitatea, o spaţialitate inteligibilă, indivizibilă, un Tot, iar gînditorul englez platonizant Henry More scria lui Descartes : „tot ce există trebuie să fie întins. Dumnezeu este o fiinţă întinsă, trebuie să fie, pentru a fi omniprezent, şi motor universal"-

(Joseph Marechal, *Precis d'histoire de la philosophie moderne,* I, 1933, p. 109).

Noțiunea de imensitate, ocupînd primul plan, făcea mai de crezut perfecția infinită ca un întreg, ca ceva actual. Astfel imensitatea ca perfecție integrală strecura în infinitul actual noțiunea de finit. Plenitudinea ca un tot este ceva finit. Deci și refugiul în noțiunea de Dumnezeu ca imensitate perfectă și deplină nu poate să nu apeleze la finit. Poate că există o ieșire : apelul la mister. Un gînditor catolic, Regis Jolivet, simțind că logica ne impune de a admite că Divinitatea, ca totalitate a perfecțiilor, trebuie să includă și lumea, dacă aceasta are vreo perfecție, și astfel să ducă teismul pînă la panteism, scrie „polemizînd" cu opera lui Julien Benda *(Essai d'un discours coherent sur les rapports de Dieu et du monde,* p. 193): „în realitate, lumea este interioară lui Dumnezeu, și Dumnezeu este — în mod eminent — universal. Noțiunea de deosebire (a lumii de Dumnezeu) implică numai absoluta dependență a universului față de Dumnezeu sau neidentitatea *formală a universului* cu Dumnezeu, dar nu separația sau exterioritatea radicală. Dar, bineînțeles, aci sîntem în centrul misterului" (R. Jolivet, *Etudes sur le probleme de Dieu dans la philosophie contemporaine,* 1932, p. 140).

Numai expunerea de pînă acum ne-a impus concluzia, care va mai primi confirmări, că infinitul nu poate fi acceptat decît în funcție recesivă, în rolul normal de adjuvant al finitului, fără a sacrifica prin aceasta specificul său. Cum ar putea fi infinitul de ajutor finitului, dacă el ar fi numai și numai o camuflare a finitului ? Desigur, infinitul nu se poate lipsi de finit, de aceea el este recesiv, dar totodată are ceva propriu. Recesivitatea explică îmbinarea de specific și de subordonare, explică îndeosebi caracterul obsedant al ideii de infinit. Introducerea infinitului în matematica modernă prin Newton și Leibniz, cuantificarea a ceea ce părea a fi o perfecție calitativă confirmă rolul esențial al infinitului de a explica finitul. „Prin finit, infinitul permite să fie întrevăzut și pînă la un punct calificat de noi ; astfel captat, într-un gest de apropiere decît într-o viziune, el ne dezvăluie fondul constitutiv și principiul inteligibilității finitului; Leibniz, elaborînd a sa *mathesis universalis,* așeza în cadrul ei, alături de știința algebrică a finitului *(scientiam finiți),* o știință mai pătrunzătoare *«scientiam infiniți, ubi interventu infiniți finitum determinatur»"* (citat de Marechal, op. *cit.,* p. 182). „Originalitatea calculului diferențial — de asemenea, aceea a calculului integral care reconstituie, plecînd de la diferențială, suma infinită a diferențelor — constă în această unire paradoxală a finitului și infinitului" *(ib.,* p. 185). De aceea repausul este o mișcare infinit de mică, cercul un poligon infinit de mic sau invers. Infinitul matematic nu este obiectul intuiției directe, nu este ceva dat, ci este obiectul spre care gîndirea năzuiește *indefinit* pentru a-1 atinge. Esențialul este ca diferențele să fie infinit de mici sau, cum spune Leibniz, să fie „incomparabil de mici". Așadar, infinitul matematic nu este paradoxal infinit actual sau dat, ci un *indefinit* care, pînă la urmă, se va adeveri, chiar și sub forma de transfinit, ca singurul infinit posibil sau conceptibil, fiindcă se menține în poziție recesivă de bun tovarăș al finitului.

înainte de o încercare de sistematizare a dualismului în discuție, vom trasa o schiță istorică mai amplă, pregătitoare, pentru a surprinde

jocul celor două noțiuni, adică alternarea de separare a lor, pînă Ia opoziție nimicitoare, şi de solidaritate.

Grecii, care cunoşteau toate noțiunile fundamentale, deşi n-au ştiut să le valorifice pe toate deopotrivă, nu puteau să rămînă străini de ideea infinitului. Elenistul italian Rodolfo Mondolfo, în studiul său *L'infinito nel pensiero dei Greci,* 1934, respinge opinia foarte răspîndită că mentalitatea greacă este refractară ideii de infinit. Erudita sa argumentare nu ne convinge, fiindcă niciodată nu s-a negat existența la vechii gînditori a ideii de infinit. In discuție este numai ierarhizarea ei — accentuarea rolului ei în contrast cu finitul. In naturalismul presocratic, finitul şi infinitul îşi dau mîna. Infinitului îi revine atribuția de a ilumina finitul, împrejurare ce dezvăluie instinctul filozofic sănătos al celor dintîi gînditori greci. Chiar dacă lumea este finită, principiul ei este infinit, fiindcă este nedeterminat, nemuritor şi neobosit. Aşa este la Anaximandros, care principiază lumea în *apeiron* (nedeterminat, infinit), aşa este la Anaxagoras, dar mai ales la atomistul Democrît. Atomii sînt în număr şi forme infinite, lumile sînt infinite, Totuşi infinitul nelinişteşte conştiințele celor vechi din cauza paradoxelor incluse în el, cum s-a văzut la eleați, iar experiența, întărită de gîndire, pledează pentru finit. De la pitagorei şi Platon, în opoziția dintre finit (determinat) — infinit (nedeterminat), postul dominant îl ocupă finitul, ordinea, forma, iar infinitul, ca inform, haotic şi nedeterminat, este tolerat ca factor inferior, identificat cu materia. Aristotel consacră pentru secole primatul finitului față de infinit, superioritatea determinatului față de nedeterminat. Merită atenție felul cum el distribuie cei doi termeni în cîmpul realității, căci recunoaşte şi el o anumită infinitate. Numerele sînt *virtual* infinite, adică pentru continua numărătoare fără 0 oprire, dar numărul cel mai mare nu poate fi actual sau dat. De asemenea, diviziunea spațiului este virtual infinită, nu actual, şi de aceea mişcarea este afirmată împotriva lui Zenon. în ce priveşte spațiul, legat de materie, el este finit, are o limită. Lumea materială are margini în sfera stelelor fixe cu mişcare circulară perpetuă, mişcare circulară pe care Hegel o va considera ca adevărată expresie a infinitului. Dincolo de sfera stelelor fixe nu mai este nimic, în afară de „primul motor imobil", Divinitatea, închisă în plenitudinea perfecției sale. Este de notat că Aristotel admite infinitul la timp, fiindcă lumea n-are început şi sfîrşit. Totuşi, şi aci finitismul impune o îngrădire : seria cauzală nu merge la infinit, ci se opreşte la o cauză primă, la „primul motor". Pe scurt, cosmosul aristotelic este finit; el poate fi îmbrățişat de om dintr-o privire, de la centrul lui, pămîntul, pînă la extremitatea stelelor fixate în ultima sferă. De acum finitatea lumii materiale devine o dogmă, de care gîndirea creştină medievală nu se atinge, ci mai degrabă o va apăra în pragul erei noi cu sacrificarea libertății de gîndire.

Cel mai mare eveniment în istoria antică a noțiunii de infinit este reabilitarea infinitului, nu însă în lume, ci în ordinea transcendentă a divinului. Se prea poate ca afluxul misticismului asiatic să fi sugerat gîndirii greceşti un infinit nou, care este Perfecția plenară a realității ce nu cunoaşte servitutile materiei. Plotin cunoaşte două infinituri : infinitul perfecției, al plenitudinii, al lui *Pleroma,* cum spuneau gnosticii, infinitul lui „Unu" dincolo de timp şi spațiu, de o parte, şi infinitul pri-

vației, al nedeterminatului, al nedesăvîrşirii, care doreşte ordinea, forma, al materiei de altă parte. Realitatea, care este finită, se constituie prin două infinite diametral opuse. Din două infinite ia naştere cosmosul finit.

Creştinismul nu aduce o poziție principial nouă în ce priveşte cosmosul, ci păstrează prejudecata antică a perfecției ce rezidă în ordine şi măsură. Se menține cu strictețe finitismul lumii sau creaturii, pentru a marca abisul dintre infinitatea creatorului şi finitatea creaturii. O lume materială infinită apărea gînditorilor scolastici ca o ispită a panteismului, marele adversar al teismului, dar şi umbra lui inevitabilă. Totuşi, scolasticii repetă neîncetat că natura este „imaginea" lui Dumnezeu, concepție ce va duce pe unii gînditori moderni la concluzii panteiste : lumea este infinită ca şi Dumnezeu. E de observat că finitismul în cosmos era aplicat de creştinism nu numai la spațiu, dar şi la timp, contrar tezei antice a lumii eterne, fără început şi sfîrşit. Timpul începe odată cu actul creației — gîndirea antică fiind cu totul străină de ideea de creație, de apariție *din nimic*. Există o infinitate la materie, insă numai privativă, ca o lipsă de limită, de determinare, care îi este impusă din afară de Intelectul divin cu ideile sale „exemplare". Pretutindeni în ordinea creaturii infinitul actual este absurd, numai în Dumnezeu infinitul actual se realizează ca Perfecție sau plenitudine de pozitivitate fără negație, fără neant. Pe măsură ce ideea de infinitate divină pozitivă, adevărată, începe să se ciocnească de cerințele gîndirii şi experienței, prinde rădăcini enunțul că inteligența noastră nu poate concepe adecvat infinitatea divină ca plenitudine de determinări : de aceea infinitele determinări sau pozitivități sînt pentru noi nedeterminări, negativități, cum spunea Ion Damaschinul („un ocean infinit şi nedeterminat"). Era deschisă încă o posibilitate : să se reabiliteze infinitatea şi la univers, deci să se suprime ecuația tradițională: natura materială = finit, imperfecție. Creştinismul cuprindea în sine, în structura sa principială, transpunerea proprietăților de la creator la creatură şi înşişi medievalii pregătesc această transpunere, ei aplicînd-o deocamdată la sufletul omului, în care sălăşluieşte Rațiunea divină şi aspirația irezistibilă spre nemurire şi infinitatea transcendentă.

Renaşterea marchează actul de transpunere a atributelor divine la ordinea naturii. începută de cardinalul Cusanus, în forme acoperite, dotarea naturii cu infinitate este afirmată cu *eroico furore* de Giordano Bruno. Vibrează în opera lui un patos al infinității care cucereşte şi entuziasmează pe unii şi înspăimîntă pe alții. Universul are imensitatea divinului, infinite sînt lumile în spațiu, infinite în timp, infiniți în număr sînt atomii, acele „minime" pline de viață şi de spontaneitate din care se constituie lucrurile. Totuşi, reformatorul astronomiei, Copernic, atestă că universul este mărginit de stelele fixe, Galilei este rezervat în problema infinității lumii, iar Kepler, prietenul acestuia şi admiratorul „armoniei" cerului, înclină spre un cosmos finit.

Gîndirea modernă acceptă ambele infinituri : infinitul perfecției divine, infinit suprarațional, şi infinitul imperfect al cosmosului accesibil rațiunii, amîndouă fiind infinituri actuale şi deci amenințate să fie ruinate de principiul contradicției. Este extrem de semnificativă această

ezitare a gîndirii moderne între atracție și aversiune față de ideea de infinit actual. Toți marii raționaliști moderni Descartes, Malebranche, Pascal, Spinoza, Leibniz sînt îmbătați de îndoita infinitate a Creatorului și a creaturii. Prevalenta revine infinității divine, față de care infinitatea naturii apare derivată. Este o convingere a celor dintîi raționaliști moderni că infinitul este măsura finitului, nu invers, fiindcă finitul este o modificare a Infinitului. Mai mult, infinitul este *primum cognitum,* este cel dintîi în ordinea cunoașterii, eul ca și lumea sînt cunoscute prin infinitatea divină și chiar *în* Dumnezeu. Socotim ca exemplară istoricește poziția lui Descartes față de dualismul finit-infinit. Descartes se ferește de a atribui infinitatea, în același mod, lui Dumnezeu și naturii. El s-a pronunțat asupra problemei în *Meditația III,* răspunzînd și obiecțiilor făcute de contemporani, și în *Principiile filozofiei,* partea I, § 26 și 27. Începem cu opera din urmă, care se distinge atît prin claritatea formulării, cît și printr-o rezervă pe care Descartes n-a avut-o totdeauna. El ne asigură de la primul pas că nu se va amesteca în controversa din jurul infinitului, aceasta cu atît mai mult cu cît ar fi vrednic de rîs ca noi, ființe finite, să încercăm să înțelegem infinitul, făcîndu-1 prin aceasta finit. Descartes vrea deci să ocolească dificultățile ideii de infinit actual. Pentru noi, continuă el privind lucrurile în care nu observăm limite, nu vom spune că ele sînt de aceea infinite; ci numai că sînt *indefinite.* Astfel, dacă nu putem concepe o întindere care să fie atît de mare încît să nu existe alta mai mare, vom spune că întinderea este indefinită sau că diviziunea în părți tot mai mici este de asemenea indefinită, în sfîrșit, neputînd imagina atîtea stele, încît Dumnezeu să nu poată crea mai multe, vom presupune că numărul lor este indefinit și tot așa cu celelalte (§ 26). De ce Descartes, care altminteri primește infinitul actual la cantități (spațiu, timp, număr), este în aceste pasaje atît de rezervat ? O spune el însuși : „pentru a rezerva lui Dumnezeu numele de infinit". „Și vom numi aceste lucruri mai degrabă *indefinite* decît infinite pentru a rezerva numai lui Dumnezeu numele de infinit, atît fiindcă nu observăm margini în perfecțiile sale, cum și fiindcă sîntem siguri că el nu poate avea. în ce privește celelalte lucruri, noi știm că ele nu sînt absolut perfecte, fiindcă, deși observăm la ele cîteodată proprietăți care ne par că n-au limite, noi știm că aceasta procedează din defectele intelectului nostru, nu din natura lor" (§ 27). în *Meditația* III se afirmă fără înconjur primatul infinitului divin față de tot ce este limitat, finit. Nu-mi pot imagina — exclamă Descartes — că eu concep infinitul nu printr-o adevărată ide& pozitivă, ci numai prin negarea finitului, cum va obiecta Gassendi. „Eu am în mine oarecum mai întîi noțiunea de infinit decît aceea de finit, adică noțiunea de Dumnezeu decît noțiunea de mine însumi". Cum aș putea gîndi că nu sînt perfect, dacă n-aș avea în adîncul meu ideea unei ființe mai perfecte decît a mea ? Deși eu nu înțeleg deplin infinitul divin, căci ține de natura infinitului ca eu, ființă mărginită, să nu-1 cuprind în întregime, totuși eu pot concepe clar și distinct această stare de lucruri, fiindcă știu că toate perfecțiile se află „formal și eminent" în Dumnezeu. „Această idee, spun, a unei Ființe absolut perfecte este foarte adevărată".

Urmaşii lui Descartes, pe linia raţionalistă, vor accepta ca o axiomă „metafizică" poziţia primordială, nu numai dominantă, a Infinitului divin, care este negaţia limitei, Malebranche „vedea în Dumnezeu" cum fiecare corp este o limitare a „spaţiului inteligibil", care este „idee în Dumnezeu", iar Spinoza este îmbătat nu numai de eternitatea, dar şi de infinitatea divinului. Definiţia V de la începutul părţii întîi din Etica rezumă concepţia spinozistă : „Prin Dumnezeu înţeleg fiinţa absolut infinită *(ens absolute infinitum)^* adică substanţa alcătuită diri infinite atribute, din care fiecare exprimă o esenţă eternă şi infinită". între aceste atribute este şi spaţiul, confundat cu corpul în spirit cartezian, dar un spaţiu simplu, fără părţi, adică indivizibil, spaţiul intelectului, nu al imaginaţiei. Aşadar, Dumnezeu este substanţa infinită cu infinite atribute ; fiecare atribut este infinit „în genul său", are moduri infinite în număr, deşi fiecare mod se defineşte prin finitatea sa, afară de două moduri ale corpului (mişcarea, repausul) şi ale spiritului *(intellectus infinitus)* care sînt infinite. Este o cascadă de infinituri care nu sînt transscendente unul altuia, ci toate decurg din infinitatea divină care le este imanentă, spre deosebire de Dumnezeul ortodoxiei creştine. Patosul infinităţii atinge punctul culminant în filozofia lui Leibniz care, în ciuda opoziţiei faţă de Spinoza, primeşte de la acesta tendinţa infinitistă şi o duce pînă la capăt în domenii străine lui Spinoza, îndeosebi în sfera infinitului mic. Patosul spinozist vibrează pentru infinitul mare, patosul leibnizian pentru infinitul mic. Spinoza nu admitea decît o singură substanţă. Leibniz, pe urmele lui Aristotel, afirmă existenţa unei infinităţi de substanţe individuale, spirituale (monadele). Spaţiul, care este modul de apariţie, fenomenul substanţelor, este infinit, cum sînt şi substanţele individuale ce-1 subîntind. Fiecare parte materială, oricît de mică, cuprinde în sine o infinitate de părţi, concepţie ce a dus la calcului infinitezimal. Fiecare picătură de apă este o lume. Fiecare monadă oglindeşte, dintr-un anumit punct de vedere, Infinitul. Există dar o perfectă analogie între Creatorul infinit, care este Monada monadelor, şi fiecare monadă individuală. Lumea este pe măsura lui Dumnezeu.

Curentul empirist răstoarnă ierarhia de valori a dogmatismului raţionalist, deşi nici el nu rupe, Za *toţi* reprezentanţii săi, cu ideea teologică a infinitului şi absolutului (vezi J. Locke, *Ah essay concerning **hu**man understanding).* Ideea teologică de infinit este colacul de salvare a infinitului actual, dat. Atacul porneşte de la J. Locke, căruia îi răspunde Leibniz în *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Pentru Locke, infinitul este valabil ca idee negativă. Infinitul denumeşte vag ceva care este neîncetat mai mare, fără oprire, ceea ce este totuna cu a nu avea limită. Infinitul este un finit câre, printr-o operaţie de gîndire, este repetat fără încetare. Oricît ne-am obosi să multiplicăm finitul, nu vom ajunge la un termen, la o încheiere pozitivă a creşterii sau căderii. Cine crede că tot adăugind vizînd va ajunge la infinitul mare sau la infinitul mic în sens pozitiv face — cum spune Horaţiu într-o epistolă a sa — ca ţăranul care, pentru a trece rîul, aşteaptă să curgă toată apa, dar rîul „curge şi va curge repede în vecii vecilor" *(iile labitur et labetur in omne volubilis aevum).* Sensul negativ al infinitului valorează pentru cantităţi; nu şi pentru calităţi şi virtuţi, unde se aplică imensitatea. De aceea, spune el, infinitatea bunătăţii şi înte-

lepciunii lui Dumnezeu este un limbaj figurat. Răspunsul lui Leibniz defineşte exemplar poziţia raţionalistă. „La rigoare, adevăratul infinit nu e-decît *absolutul,* care este anterior oricărei compoziţii şi nu e format prin adăugarea părţilor" *(op. cit.,* cartea II, cap. XVII). „Şi infinitul adevărat nu este o *modificare,* este absolutul; dimpotrivă, îndată ce modificăm, limităm, formăm un finit [...] Ideea de absolut faţă de spaţiu nu este altceva decît imensitatea lui Dumnezeu, şi tot aşa cu celelalte". Teofil, care reprezintă concepţia lui Leibniz faţă de Filalet (Locke), rezumă aşa punctul său de vedere : „cred că avem ideea pozitivă a uneia şi alteia (imensitate şi eternitate) şi că această idee va fi adevărată dacă nu o concepem ca un tot infinit, ci ca un absolut sau atribut fără margini, care se găseşte, faţă de necesitate, în necesitatea existenţei lui Dumnezeu, fără să depindă de părţi şi fără să formăm noţiunea sa prin adause în timp. Vedem încă o dată, prin aceasta, cum am spus, că originea noţiunii de infinit are acelaşi izvor ca şi aceea a adevărurilor necesare" *(ib.).*

Imm. Kant, piatră de hotar în filozofia mai nouă, a studiat pe Locke şi a putut citi cu folos riposta lui Leibniz, care, scrisă la începutul secolului al XVIII-lea şi rămasă în manuscris din cauza morţii lui Locke (1705), a fost dată publicităţii peste o jumătate de veac, postum, în 1765. Ideea de infinit este resortul primelor trei antinomii pe care le cunoaştem. Fiindcă obiectul cunoaşterii este „fenomenul" legat de subiect, nu însuşi „lucrul în sine", infinitul nu este un atribut al lumii, ci o „regulă a regresului empiric", o aplicaţie repetată a sintezei ca formă supremă a raţiunii, este o neobosită adăugare de acte spirituale. Infinitul, ca „idee regulativă" a Raţiunii pure, este deci *indefinitul;* adăugăm la spaţiu, timp, diviziunea materiei, seria cauzală mereu alte perspective şi orizonturi. Kant revendică pentru infinitatea legitimă lărgirea continuă a experienţei, strămutarea necontenită a marginilor ei. Este învederat că soluţia kantiană a antinomiilor se apropie de concepţia lui Locke, cu o diferenţă apreciabilă, explicabilă prin atitudinea „criticistă" : ea pune în evidenţă activitatea sintetică infinită a spiritului. Astfel infinitul este trecut de la obiect la subiect, de la univers la spirit, care este definit prin activitate infinită. Soluţia kantiană a fost împărtăşită de toţi urmaşii idealişti, care au luat ca punct de plecare activitatea sintetică a spiritului : infinitul este expresia creativităţii, a dinamismului nesecat, inerent Spiritului care înaintează mereu „dincolo" (Lydia Garafalo, *II problema delV Infinito dai Rinascimento a Kant,* 1931).

Sămînţa kantiană rodeşte în idealismul obiectiv, speculativ al lui Hegel, care porneşte de la „absolut" ca de la un dat prim. Cum spunea Leibniz în citata operă : „ideea de absolut este în noi, interior, ca aceea de existenţă". Existenţa este, pentru Hegel, Ideea, Spiritul, însă nu spiritul static şi finit, ci spiritul dinamic, sintetic, infinit. Realitatea este infinitul, nu finitul : primul reprezintă Raţiunea, al doilea este „categoria cea mai tenace a Intelectului". „A descoperi o determinaţie infinită este instinctul Raţiunii" (Hegel, *Logique,* trad. Vera, voi. I, p. 282) Dar finitul şi infinitul nu stau unul în faţa celuilalt ca adversari de luptă pe viaţă şi moarte, fără posibilitate de solidaritate, de sinteză. Stă în esenţa finitului de a se depăşi pe sine şi de a face să triumfe mişcarea infinită a Ideii; stă în natura finitului de a se nega şi de a deveni in-

finit. Infinitul nu este însă nedeterminatul, simpla progresiune nelimitată a finitului. Acesta este ceea ce Hegel numeşte „infinitul rău" al empiriştilor. Gîndirea infinită nu este numai determinată, dar ea este şi determinantă, adică ea însăşi pune limite şi le depăşeşte. Finitul este un act interior al Infinitului. Adevărul este că finitul nu primeşte limitația din afară, ci el însuşi se depăşeşte datorită impulsului infinit care constituie esența lui. Finitul trece în contrarul său, fiindcă acesta este interior primului. Concepția hegeliană a raportului dialectic dintre finit şi infinit se încoronează cu o vedere justă. Infinitul nu se adaugă din afara finitului, ci este sensul adevărat, afirmarea acestuia. „De aceea este numai o inconştiență a *nu* vedea că desemnarea a ceva drept finit sau mărginit conține tocmai dovada *prezenței reale* a infinitului, nemărginitului, că deci cunoaşterea limitei nu poate exista decît în măsura în care nelimitatul este prezent *dincoace,* în conştiință" (Hegel, *Encyklopädie der philos. Wissenschaften,* § 60, ed. Lasson, p. 86). Nelimitatul nu este progresul fără oprire al limitatului, ci este finitul însuşi care se întoarce la sine după o mişcare circulară. Mişcarea sintetică nu este o linie prelungită la nesfîrşit, ci este un cerc închis, este un finit ce include infinitul sau invers, un infinit ce include finitul. Infinitul este finitul potențat în toate posibilitățile sale. Hegel presimte că infinitul stă în serviciul finitului, că are rolul de a lumina şi completa finitul. Putem aborda acum concluziile.

Se propune adesea deosebirea dintre infinitul static şi infinitul dinamic, deosebire care nu se acoperă cu aceea dintre infinitul cantitativ (timp, spațiu, număr, grad) şi infinitul calitativ (mai ales la divinitate : bunătate, înțelepciune, putere). Infinitul static este infinitul spațiului. In adevăr, spațiul fiind „ordinea coexistenței", nu poate fi dat decît simultan în toate „părțile" sale. Infinitul static cuprinde şi calitățile „absolute", perfecte ale divinului : înțelepciune, iubire etc, căci ele sînt totalități, plenitudini ce nu cunosc creştere şi scădere, proprietate ce le apropie, cum vom vedea, de transfinitul matematic. Dumnezeu nu are în sine nimic privativ, nu duce lipsă de nimic şi ca atare nu cunoaşte progresivitate. Există concepții mai noi care vorbesc despre un Dumnezeu care este progres infinit, creativitate continuă în sine şi în afară de sine. De la Hegel şi Ed. von Hartmann pînă la un Bergson, James şi Max Scheler a devenit familiară ideea divinului dinamic, infinit activ pe o linie suitoare. Două infinituri înrudite cu cel static şi dinamic admite M. Maeterlinck : infinitul rațiunii, în care nu există nimic nou, fiindcă totul a fost dat, s-a întîmplat, un infinit imobil, şi infinitul simțurilor în care se desfăşoară schimbări veşnic producătoare de noutate, un infinit nesleit, în evoluție (Maeterlinck, *La mort,* 1928, cap. X). Infinit dinamic este timpul care nu are început şi sfîrşit, ci este curgere continuă, este numărul sau numărătoarea care cunoaşte început, dar nu cunoaşte sfîrşit; infinit dinamic este seria cauzelor şi efectelor : nu există o cauză primă şi una ultimă, nici un efect prim şi unul ultim, ci seria cauzelor şi efectelor se întinde la infinit, fiind posibil de asemenea ca o primă cauză să aibă efecte infinite.

Hotărîtoare în problema infinitului nu sînt cele două deosebiri : static-dinamic şi cantitativ-calitativ, ci o alta care întreține relații încrucişate : infinitul propriu-zis, nesfîrşitul, ca ceva dat sau actual şi

indefinitul ca un progres al finitului, ca o creştere sau scădere continuă ce totdeauna ajunge tot la un finit, dar nu la un finit care nu ne satisface, pe scurt, este de o parte „infinitul bun", de alta „infinitul rău" al lui Hegel. Infinitul autentic este ceva încheiat, dat, actual; infinitul neautentic, „impropriu", cum îl numeşte matematicianul Cantor, este pururea neîncheiat, ne dat, în formaţie, un progres fără limită, cu porţi deschise. Problematic sub raport logic nu este indefinitul, creşterea sau scăderea fără încetare, ci infinitul actual, terminat. Infinitul actual, fiind determinat, actual, apare ca finit, deşi accentul cade pe infinit ; indefinitul, fiind nedeterminat, inactual, este un finit infinit, adică la' el accentul" cade pe finit.

înainte de a merge mai departe, o nouă lămurire preliminară se referă la distincţia aristotelică dintre infinit actual şi infinit virtual sau potenţial. Aristotel respinge infinitul actual ca fiind o abatere de la principiul identităţii şi de la principiul noncontradicţiei; dar primeşte infinitul virtual. Ce este infinitul virtual ? Dacă prin infinitul virtual se înţelege indefinitul, iar prin indefinit capacitatea de a nu ne opri cu gîndirea la un hotar ultim, pe scurt, dacă prin indefinit se înţelege ceea ce Wilh. Wundt numeşte „impulsul infinitului" *(Unendlichkeitstrieb)* inerent raţiunii, greutăţile acestei noţiuni se împuţinează, deci noţiunea trebuie să fie primită. Dacă însă prin infinit virtual se înţelege ~~*o*~ infinitate „reală", adică o infinitate virtuală inerentă lucrurilor, greutăţile logice nu scad prin denumirea infinitului real ca virtual. Infinitul virtual apare tot aşa de contradictoriu ca şi cel actual. Aceasta este opinia lui Bruno, Patrizzi, Galilei, Leibniz. Intre alte merite ale lui Galilei numărăm şi pe acela de a fi demonstrat că infinitul virtual sau potenţial nu înlătură absurditatea infinitului actual. Trebuie să stăruim asupra unui infinit virtual : infinitatea divizării unei distanţe finite, ca în paradoxele lui Zenon. Este o convingere destul de răspîndită printre filozofi şi poate printre oamenii de ştiinţă că întocmai cum spaţiul poate fi prelungit fără oprire în infinitul mare, tot aşa el poate fi divizat la nesfîrşit în infinitul mic, fără a ajunge la un „indivizibil". Am arătat înainte că un asemenea raţionament este eronat. O distanţă finită nu poate avea infinite părţi reale. Finitul are părţi numeric infinite numai pentru o imaginaţie care nu oboseşte de a face gesturi stereotipe. Spinoza nu admitea nici un fel de diviziune a spaţiului inteligibil, geometric, iar empiriştii Berkeley şi Hume neagă diviziunea fără limită, pronunţîndu-se pentru un „minimum sensibil", pentru o limită a diviziunii şi încă pentru una perceptibilă. Poate vor găsi unii că soluţia noastră nu ţine seama de marile dificultăţi ridicate de noţiunea *continuităţii* spaţiale şi temporale. încă de la Aristotel şi pînă în ziua de azi continuitatea a fost considerată ca argumentul hotărîtor în favoarea infinitului şi în defavoarea refugiului la *indefinit,* care este un fals infinit. „Noţiunea de indefinit este contradictorie, căci sau continuul se Istoveşte prin diviziunea în elemente, al căror număr este finit, şi în ac£st caz diviziunea nu este indefinit posibilă, sau aceasta poate fi realizată neîncetat, şi mărimea, care este un tot dat, fiindcă îl divizăm, trebuie logic să închidă un număr infinit de diviziuni. Singurul mijloc de a evita această dilemă este de a concepe continuul ca un dat ce scapă analizei logice. Dacă vrem să' rămînem credincioşi principiului contra-

dicției, trebuie să rezolvăm continuul geometric într-un număr necesar finit de elemente indivizibile" (Arnold Raymond, *Logique et mathematique. Essai historique et critique sur le nombre infini,* 1909, p. 92). Noi am ales, ca şi alții, reducerea continuului la elemente ultime indivizibile (puncte, locuri, momente). Există şi o altă posibilitate, pe care o respingem ca legată intim de idealism şi de logica finitistă : negarea realității continuului. Aceasta este poziția discipolului lui Renouvier, F. Pillon (vezi „Annee philosophique", 1900, p. 214).

In sfîrşit, înregistrăm -o întrebuințare laxă a infinitului, care, în această accepție, se găseşte pretutindeni. Boabele de nisip sînt infinite în număr, cărțile din lume sînt infinite, insectele sau microbii sînt infiniți etc, fiindcă oricînd pot percepe sau concepe mereu alte exemplare din aceste specii sau genuri de realități. Acest infinit este totuna cu *incomensurabilul, imensul, nemărginitul.* In acest sens, orice noțiune include infinitul, fiindcă în sfera ei pot intra mereu alte exemplare. Incomensurabilul este un finit încă nenumărat care dă impresia de imens. Cel mult incomensurabilul poate fi considerat ca o aplicație concretă a indefinitului, cu precizarea că mulțimea nemărginită se poate împuțina pînă la dispariție. Oricum, indefinitul şi incomensurabilul sînt ilustrații ale tezei noastre că infinitul este factor recesiv ce însoțeşte finitul în situații concrete.

Ne întoarcem la infinitul actual, piatra de scandal a filozofiei şi ştiinței. Care este situația ? Infinitul ca *indefinit* a fost acceptat. Acesta este legat de capacitatea gîndirii sau imaginației de a repeta stereotip actul „sintetic", de creştere sau de scădere. Indefinitul este copilul nestatornic al finitului. Dar putem accepta un indefinit real, obiectiv, un adevărat infinit care prin definiție nu are sfîrşit ? Există ceva real, adică împlinit, şi totuşi infinit. Nu este un monstru logic, o unire de infinit şi de finit, care este totuşi numai infinit ? Nu apare chinul contradicției închisă în reprezentarea care este țelul spre care năzuieşte spiritul. Este infinitul acesta „absolutul", „necondiționatul" ? Teza noastră, formulată la început, este că finit şi infinit nu se exclud ca noțiuni contradictorii, stau în raport de contrarietate recesivă nu numai la indefinit şi incomensurabil, dar şi în infinitul autentic care apare ca un infinit actual, sfîrşit, deci finit. Cum vom explica paradoxul fără a recurge la contradicție ? Noi găsim originea paradoxului în supoziția că infinitul trebuie să constituie un întreg, un tot absolut, ceva complet, încheiat, numărat şi parafat. Nimic nu ne sileşte să acceptăm ca un postulat al inteligibilității ceea ce în sine este un *proton pseudos,* anume că o serie cu elemente în număr infinit trebuie să fie gîndită, cum nota şi Leibniz, ca „părțile unui tot", ale unui Individ. Ideea de tot individual aplicată la univers este mai mult decît dubioasă, este falsă. Ştim că îşi are originea în convingerea că universul este un *Individ* nu numai imens, ci infinit. Nicăieri nu apare mai izbitoare această ficțiune decît la spațiu şi timp, adică la acele noțiuni care impun mai mult ca oricare altele infinitatea sau imposibilitatea de a gîndi o limitare a lor. Orice limitare a lor trezeşte întrebarea : dar dincolo de limită nu este tot un spațiu şi timp ? Ce se înțelege de obicei prin infinitul spațial ? Este infinitul mărimii, a[l] întinderii. Dar mărimea, extensiunea este un atribut, o proprietate a fiecărui corp finit şi ca atare mărimea dată este

totdeauna finită. Dacă totuşi vorbim de un spaţiu infinit, explicaţia o găsim în strecurarea a două ficţiuni : a) spaţiul este infinit, fiindcă şi corpul individual, căruia îi aparţine, este un Individ infinit; b) spaţiul, rupt de individ, devine din atribut, adică din ceva general, un Individ infinit, eroare mai grea decît cea precedentă. Dar să nu uităm că spaţiul are şi un al doilea înţeles : nu este un atribut, o esenţă, o unitate, ci o relaţie, anume este coexistenţa corpurilor întinse, coexistenţa mărimilor finite. In acest sens, spaţiul poate fi infinit, dacă infinite în număr sînt corpurile ce coexistă, fără ca ele să constituie un tot, un Organism, deci fără ca ele, dimpreună cu spaţiul relaţie, să fie totodată infinite şi finite. *'

In ce priveşte noţiunea de timp, posibilitatea infinităţii, după ce am scăpat de obsesia infinitului total, actual, este mai lesnicioasă. Timpul nu este o „substanţă", o esenţă, ci raportul de succesiune, după cum spaţiul (în sensul II) este un raport de succesiune. Cum raportul presupune suporturi, atunci cînd sînt date suporturile există şi raporturile. Infinite sînt suporturile, lucrurile şi schimbările ce se succed, infinit este şi raportul lor de succesiune. Kant aducea în sprijinul tezei din prima antinomie în ce priveşte timpul, adică în sprijinul tezei că timpul are un început, deci că este finit, argumentul următor : dacă timpul nu are limită, îndeosebi un început, atunci nu înţelegem de ce ne aflăm în *acest moment,* căci ducînd cursul timpului înapoi nu vom ajunge niciodată la momentul de faţă. Schopenhauer observă cu ascuţime în *Critica filozofiei kantiene :* ideea că timpul are început este absurdă. Motivul absurdităţii este pentru noi altul decît pentru Schopenhauer. Pentru noi un început al timpului, ca şi un sfîrşit, este tot. absurd, fiindcă timpul este o relaţie de succesiune, care este legată de ceea ce se succede : acestea pot avea început, dar nu însuşi timpul. Noi primim şi argumentarea lui Schopenhauer. Kant săvîrşeşte sofisma de a demonstra nu lipsa de început, pe care o respinge, ci lipsa de sfîrşit, adică imposibilitatea de a ajunge la *momentul de faţă.* „Dar sfîrşitul unei serii fără început poate fi *gîndit* totdeauna, fără a ştirbi lipsa lui de început, după cum putem interpreta invers începutul unei serii fără sfîrşit" *(Sămtliche Werke,* voi. I, p. 640). Putem gîndi un sfîrşit al timpului fără început şi un început al lui fără sfîrşit. Speranţa nemuririi se reazemă pe această din urmă posibilitate. Dealtfel, Kant însuşi, în perioada precritică, admite un început al universului în lucrarea : *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.*

Faptele ne atestă că seria cauzală nu are şi nu poate avea început, cum nu are nici sfîrşit. Dacă realitatea este alcătuită din indivizi şi dacă individul este, prin definiţie, schimbător, orice schimbare are o cauză care şi ea presupune un alt individ şi tot aşa mai departe la infinit. Seria infinită este valabilă şi la efecte : acţiunea indivizilor nu cunoaşte nici început, nici sfîrşit, fiindcă realitatea ca atare n-are început şi sfîrşit. Seria cauzală ar putea ajunge la un început, la o „cauză primă", dacă aceasta ar fi o proprietate, un atribut, o notă generală, nu un individ. Se ştie însă că proprietăţile nu există independent, ci aparţin indivizilor, iar acţiunea lor, care este reală, nu este totuşi posibilă decît: prin şi din indivizi. Seria cauzală ar mai putea avea un început, dacă prima cauză ar fi o Persoană divină, în sine nesupusă schimbării, dar

care ea determină, schimbă şi chiar creează totul. Din nou saltul teologic în Infinitul absolut, plenar vine să salveze infinitul actual. Oprirea la o cauză primă personală nu este o necesitate de gîndire, ci de credinţă. Logiceşte, această oprire este un act de bruscare, o ieşire brutală din încurcătură. Seria cauzală nu are început şi sfîrşit nu dintr-un impuls raţional spre infinit, ci dintr-o situaţie ontologică : realitatea este constituită din indivizi care se definesc prin capacitatea de a se schimba, iar schimbarea presupune o cauză, deci este un efect. Orice schimbare este un rezultat, un efect. De aceea şi întrebarea ce se repetă inevitabil, nu dintr-un tic stereotipat, atunci cînd ne oprim la o cauză primă personală : oare Dumnezeu nu este şi el cauzat ? Filozofia a apelat, ca ultim refugiu, la ideea de *causa sui,* la producerea de sine, prin sine a lui Dumnezeu, idee care este mai obscură decît'seria cauzală infinită.

Prin urmare procesele lumii n-au început şi sfîrşit, sînt infinite, fiindcă realitatea există prin individuali, prin ceea ce se schimbă. Cum timpul este relaţia de succesiune, implicată în schimbare, şi el este infinit, în sine, timpul ca atare, ca abstras din schimbare (mişcare), nu este nici finit, nici infinit. Ce vom spune de spaţiu ? Spaţiul I ca mărime sau proprietate a unui corp individual este totdeauna finit, cum este şi individul căruia îi aparţine. Nu există un corp individual infinit, fiindcă universul nu este un Individ. Spaţiul II ca relaţie de coexistenţă va fi finit sau infinit, după cum indivizii spaţiali ce suportă relaţia sint finiţi sau infiniţi în număr. împotriva aşteptărilor, vom spune că infinitatea timpului este mai uşor de conceput decît infinitatea spaţiului, cum a văzut Aristotel : cosmosul este finit în spaţiu, dar etern. Numai creştinismul 1-a făcut finit şi în timp. Dacă corpurile sau existenţele cu mărime sînt în număr infinit, şi spaţiul este infinit. Este de aşteptat replica : dar noi concepem necontenit alt spaţiu dincolo de orice limitare. Este o iluzie provocată de noţiunea de spaţiu II sau relaţie de coexistenţă. Relaţia presupune doi termeni şi de aceea, cînd îmi este dat un termen, trebuie să am şi pe al doilea. Trebuie să existe necontenit doi termeni spaţiali, corporali. Cade în sarcina ştiinţei speciale de a arăta dacă lumea materială este o masă finită sau infinită, dacă universul este limitat sau nelimitat. Nu este exclus, în ipoteza geometriei noneuclidiene, adică a unei determinate curburi spaţiale, ca universul să fie limitat şi totuşi relaţia de coexistenţă să nu aibă limită, adică să fie infinită. Spaţiul poate fi finit sau infinit, după cum luăm în consideraţie spaţiul I, spaţiul atribut, sau spaţiul II, spaţiul relaţie. Se poate afirma că spaţiul şi timpul, considerate pur matematic sau ca relaţii abstracte, ca simple „forme", sînt infinite, fiindcă nu le putem concepe o limită fără să nu trecem necontenit dincolo de această limită. In adevăr, limita este un termen de relaţie, o formă, deci presupune doi termeni, mereu alţi termeni. îndată ce legăm spaţiul şi timpul de realitate, ele pierd infinitatea *de drept* şi cîştigă una de *fapt,* dacă cercetarea specială, mai ales astronomică, se pronunţă pentru finit sau infinit. Dacă cercetarea specială nu-şi spune cuvîntul, infinitul matematic se confundă cu indefinitul şi nemăsuratul. Calculul infinitezimal, aplicat la realitatea materială, după ce a fost sugerat de ea, lucrează în fond cu indefinitul şi incomensurabilul, dar caută să impună fizicului caracteristicile infinitului matematic sub forma de transfinit sau infinit împlinit.

Vom încerca să rezumăm expunerea de pînă acum. Există două specii de fals infinit : a) incomensurabilul, ceea ce Eug. Diihring numeşte „nemărginit de mare sau de mic" *(Neue Grundmittel und Erfindungen zur Analysis,* Ed. 1884, p. 88 şi urm.), în sfîrşit, imensitatea ; b) indefinitul. Incomensurabilul, nemărginitul, imensul este un finit ce nu poate fi măsurat sau calculat din cauza mărimii sau micimii. Incomensurabile, imense, nenumărate sînt stelele, firele de nisip, vietăţile de tot felul de la monocelulare pînă la toate pluricelularele. Indefinitul este de asemenea un finit nedeterminat, dar necontenit determinabil. Infinitul autentic are două forme : a) infinitul în sensul propriu şi b) transfinitul lui Cantor, care răstoarnă calificativele : consideră transfinitul ca infinit „propriu" *(eigentlich)* şi infinitul (nesfîrşitul) ca infinitul „impropriu". Infinitul nu poate fi conceput ca finit, oricît de imens ni-l l-am imagina, ci totdeauna el deschide alte orizonturi. Acest infinit se aplică la. spaţiul şi timpul matematic al lui Newton, ca şi la ceea ce este în spaţiu şi timp, lâ lumea materială, dacă aceasta se adevereşte empiric a fi infinită sau finită. Nimic nu ne împiedică de a concepe necontradictoriu infinitul (nesfîrşitul), cu o condiţie expresă : să nu-l concepem ca un total, ca ceva încheiat, ceea ce ar constitui o contradicţie. In filozofia mai nouă neocriticistul Ch. Renouvier (după 1854), F. Evellin (prima sa operă : *Infini et quantite,* 1881), în care demonstrează că trebuie să rupem cu infinitul pentru a salva existenţa lui Dumnezeu, creaţia lumii, libertatea omului, în sfîrşit Julien Benda *(Essai d'un discours coherent sur les rapports de Dieu et du Monde,* 1931), toţi condamnă infinitul actual sau dat ca contradictoriu atît în cosmologie, cît şi în teologie. Spaţiul, timpul, numărul (sau mai degrabă numărătoarea) sînt contradictorii numai dacă sînt considerate ca totaluri, ca date, ca încheiate, dacă alcătuiesc fiecare sfera „bine rotunjită" a lui Parmenide, pe scurt, dacă sînt Indivizi sau Substanţe. Matematica mai nouă ne-a rezervat o surpriză în această privinţă. Un infinit total, încheiat prezintă noţiunea de *transfinit,* introdusă de Georg Cantor, odată cu teoria mulţimilor şi ansamblurilor. Transfinitul uneşte infinitul de mai sus cu finitul, aşa încît putem gîndi fără contradicţie infinitul ca încheiat, deplin, finit. Transfinitul are o origine hibridă : el se opune finitului, fiindcă s-a născut din infinit, şi se opune infinitului, întrucît este gîndit ca finit. Noi putem gîndi totalitatea numerelor. Unirea infinitului şi finitului în transfinit se face cu ajutorul simbolurilor : alef la cel mai mare număr cardinal şi *omega* la cel mai mare număr ordinal... Dacă definim numărul transfinit ca numărul ce cuprinde toate numerele, este o simplă tautologie, nu este o contradicţie, că adăugarea unei unităţi la alef nu sporeşte numărul infinit, fiindcă îl cuprinde. De aceea nu este un paradox a scrie alef = = alef + 1. In discuţie este altceva : dacă putem concepe un infinit dat, actual, încheiat. Disputa dintre cantorişti şi anticantorişti n-a încetat şi nu va înceta niciodată cîtă vreme unii vor gîndi în ordine pur matematică, formală „sterilă" (Poincare), iar alţii în ordine realistă, intuitivă. „Logica rămîne sterilă dacă nu este fecundată de intuiţie" (H. Poincare, *Science et methode,* 1903, p. 211). *„Nu există infinit actual";* „cantorienii au uitat aceasta şi au căzut în contradicţie. E adevărat că cantorismul a adus servicii, dar numai cînd era aplicat la o adevărată problemă, ai cărei termeni erau net definiţi, şi atunci putem merge fără

teamă" *(ib.,* p. 212—213). Gîndirea occidentală a cunoscut demult un transfinit real: divinitatea ca *perfecție totală,* ca plenitudine. S-au făcut încercări de a utiliza transfinitul matematic cantorian pentru teologie. Un exemplu este lucrarea inginerului catolic Marcel Lallemand, *Le transfini* (1934), care, totuşi, nu primeşte transfinitul cantorian şi propune unul nou, mai satisfăcător pentru teologie.

în concluzie, structura infinitului dobândeşte un sens acceptabil dacă am înțeles rolul său recesiv, ajutător pe lîngă finit, fără ca elsă devină prin aceasta o simplă negare a limitei, ceea ce nu este totuşi un rol fără însemnătate. Negativul este susținut totdeauna de un factor pozitiv. Dar infinitul are şi un sens pozitiv, în afară de repetarea nesfîrşită, nedefinită a finitului. O atribuție necesară a infinitului este de a împiedica finitul să se proclame ca definitivul, ca limita absolută. Accentul cade totdeauna pe finit, care trebuie să aibă primul şi chiar ultimul cuvînt. Infinitul este necesar recesiv, ca o cerință a finitului care, cu toată soliditatea sa, îşi recunoaşte insuficiența. Infinitul este rezerva şi linia de retragere a finitului. Poate că ar fi nevoie ca, după orgia filozofică la masa îmbelşugată a Infinitului, să se pronunțe şi oamenii de ştiință specială nu numai în matematică, dar şi în ştiințele naturii. Din nefericire, oamenii ce reprezintă ştiințele speciale nu se pronunță totdeauna în numele cunoştințelor lor pozitive, ci deseori în numele preconcepțiilor lor filozofice şi religioase, şi nu într-un limbaj mai uşor de înțeles, ci într-o terminologie tehnică, adeseori străină chiar aşa-zişilor specialişti.

15. RELATIV-ABS©LUT

Cele două dualisme din urmă au netezit calea noului dualism : *relativ-absolut* şi, la rîndul lor, vor primi de la acesta întăriri. Acest dualism, despre care H. Spencer spune că este „cea mai înaltă şi cea din urmă antinomie" *(Les premiers principes,* trad. Guymiot, p. 70), s-a cristalizat în formula de tristă celebritate a „relativității cunoaşterii", care umbreşte întreaga istorie a gîndirii (Else Wentscher, *Relative oder absolute Wahrheit,* 1941, p. 1), ca şi cum „relativitatea cunoaşterii* n-ar avea două înțelesuri deosebite. Spre deosebire de dualismele antecedente, acesta necesită lămuriri şi dezvoltări la amîndoi termenii, îndeosebi la cel dintîi (relativul), care în opozițiile dinainte (timp, finit) apărea'ca expresia evidentă a unei experiențe elementare. „Relativul" ne este cunoscut de la o altă opoziție (esență — relație) ; acolo însă consideram noțiunea de relație în genere, nu o aplicație particulară a ei, cum întreprindem acum. în afară de aceasta, „relativul" nu este însăşi relația, ci termenul sau suportul ei. „Relativ" are sensul de „în relație cu", „raportat la", „față de", deci înseamnă nu ceea ce este privit „în sine", ci ceea ce, într-un fel sau altul, este dependent de altul. Astfel, persoana, care privită în sine, ca existență independentă, este tînărul cutare; devine student; cînd este privită în relație cu profesorii ce țin lecții, cu cărțile, lucrările de laborator etc, cu tot ceea ce se cheamă învățămînt superior. Invățămîntul însuşi este o relație specifică între elevi şi pro-

fesori. Acelaşi tînăr, fiinţa ce există în sine, este *fiul* unui cetăţean, cu care stă în raport de filiaţie, de paternitate sau maternitate. Termenul fiu semnifică o relaţie, o dependenţă faţă de părinţii săi. Pe scurt, „relativul" este dependentul, cel care este privit în legătură cu altul, iar „absolutul" este independentul, cel care este privit „în sine*, cel care există fără legătură cu altul.

Trebuie să înlăturăm din capul locului un echivoc. „Absolut^ în sensul obişnuit, nu este tot ce se prezintă ca independent, ca „în sine". Cum ştim, orice individ este independent, dar nu se obişnuieşte a-1 numî din cauza aceasta ca absolut. Absolutul filozofic are două sensuri de căpetenie ce ne vor preocupa mai jos : a) realitatea este independentă sau dependentă de conştiinţă, este sau nu relativă conştiinţei în actul de cunoaştere ? — este sensul epistemologic dominant în acest capitol; b) realitatea are în cuprinsul său ceva care este independent nu numai ele conştiinţă, dar şi de celelalte realităţi finite şi ca atare este în adevăr o existenţă nerelativă, „absolută", „infinită" ? — sensul metafizic-teologic. Care este relaţia presupusă de primul sens, cel epistemologic, al dualismului relativ-absolut ? De aci încolo începe marele echivoc, de aci încolo se etalează supărător obscuritatea unei vechi dispute. Relaţia este însăşi cunoştinţa, enunţ greu ca un plumb în aripile cunoştinţei. Aşadar, dualismul de faţă are ca punct de plecare de o falsă evidenţă că aşa-numita cunoştinţă este un raport sau o relaţie între conştiinţa cunoscătoare şi lumea cunoscută. Conştiinţa are rolul oarecum activ de a cunoaşte lumea, iar lumea are rolul oarecum pasiv de a fi cunoscută. Acest mod fals de a defini cunoaşterea, fals în ciuda raspîndirii Iui mai ales în secolul al XlX-lea, explică expresia de „relativitatea cunoştinţei", expresie de care s-a abuzat atît, încît ne simţim stingheriţi de a mai vorbi de acest clişeu. Persistenţa lui justifică stăruinţa noastră, Noi am denunţat echivocurile lui în *Relativitate şi existenţă* (în volumul *Reconstrucţie filozofică),* iar acum punem în lumină ceea ce n-am făcut de-a dreptul în acel studiu : caracterul dominant, fundamental al relativului, într-o accepţie diferită de cea tradiţională, şi caracterul recesiv al absolutului. Prin aceasta nu numai că nu aducem apă la moara clasicei „relativităţi a cunoştinţei", ci o respingem tocmai pentru a salva puritatea şi universalitatea relaţiei sau relativităţii. Existenţa efectivă a relaţiei nu este o îngrădire, o imperfecţie a cunoştinţei, o devalorizare a ei, o punere în dependenţă ruinătoare a realităţii faţă de conştiinţa omului, ci dimpotrivă o aşezare pe o temelie de nezdruncinat a obiectivitătii în cunoaştere, a caracterului legitim atotprezent în orice cunoştinţă.

Ca şi la celelalte dualisme, tema noastră este de a demonstra că relativul şi absolutul nu sînt antagoniste, nu se exclud, în aşa fel încît să fim nevoiţi să alegem, pronunţîndu-ne în favoarea unuia şi acoperind cu toate păcatele pe celălalt, ci că cei doi termeni sînt solidari, dacă se recunoaşte absolutului caracterul său recesiv, de dependenţă, în ciuda pretenţiilor tradiţionale de independenţă. Răsturnarea „paradoxală" apare şi la relativ. Pe cînd „relativitatea cunoştinţei" degradează cunoştinţa punînd-o. în dependenţă de subiectivitatea omenească, noi salvăm relativul în genere, deci şi la cunoaştere, demascînd sofismele „relativităţii cunoştinţei". Relativitatea, dacă este înţeleasă cum merită, fundează deopotrivă realitatea, ca şi cunoaşterea realităţii, şi prin urmare nu numai

că nu exclude absolutul, dar îl postulează ea o întregire. Relativul este drumul omului spre absolut, pe care noi nu-1 scriem cu majusculă, fiindcă — cum se va arăta — marea eroare este „Absolutul", realitatea „în sine", perfectă, ce sfidează orice relație de cunoaștere și se ascunde după negrele vestminte ale Incognoscibilului, atît de favorabile credinței. Deci soluția noastră, neacceptînd dilema banală (sau relativism sau absolutism), justifică relativul, ca și absolutul în coexistență recesivă. Dealtminteri, însăși recesivitatea ca raport specific atestă o anumită dependență, precizată de noi la început, și ca urmare ea este o verificare a relativității și a relației ca factori constitutivi ai existenței și cunoașterii.

Dacă se definește cunoașterea ca o relație, ne întrebăm : care sînt termenii relației și ce justifică expresia de „relativitatea cunoștinței" ? Ne izbește aci o situație ciudată. Cunoștința însăși fiind o relație, nu ea este relativă, ci relativi sînt termenii ei : conștiința cunoscătoare (subiectul) și lumea cunoscută (obiectul). Vom întîlni în alt capitol un anumit aspect al acestei relativități. In acest loc, observăm numai absurditatea expresiei de „relativitate a cunoștinței", ca și cum cunoștința ca relație ar fi un al treilea termen, care stă el însuși în relație fie cu conștiința, fie cu lumea. Știm că relația nu este un al treilea termen, ci ea este legătura *sui generis* între doi termeni (sau mai mulți), și de aceea ea nu are o semnificație independentă de acei termeni. Relația este fundată pe termenii ei, nu termenii pe relație. Urmează cu o consecvență de neînlăturat că relativă, în primul rînd, este lumea, realitatea, în măsura în care ea este cunoscută sau se află în relația de cunoaștere. Altminteri nu înțelegem teza fundamentală a „relativității cunoștinței" : dependența obiectului cunoscut de subiectul cunoscător. Nu cunoștința însăși depinde de subiect — cunoștința fiind o proprietate a subiectului, a „sufletului", a con-științei, se înțelege de la sine că depinde de subiect —, ci obiectul *(întrucît este cunoscut).* Obiectul, cît timp nu este cunoscut, constituie polul „în sine", un „lucru în sine", un „absolut". Dar, iată că, intrat în relație de cunoștință, el pierde, ca prin minune, caracterul de „absolut" și devine modestul „relativ". Dacă am considera — în mod eronat — că însăși cunoștința ca pretinsă relație stă în relație la rîndul ei, ne întrebăm : de ce o punem în relație numai cu subiectul, nu și cu obiectul, mai ales cu acesta care așteaptă să se dezvăluie ?

Relativitatea cunoștinței primejduiește valoarea obiectivă a cunoștinței și face indiferentă, din punct de vedere teoretic, deosebirea dintre adevăr și eroare. Consecința de neînlăturat a relativismului este apelul la alte criterii ale adevărului decît cel teoretic : sentimentul, dar mai ales practica, utilitatea. Un pragmatism vulgar declară adevărată cunoștința care „plătește", care „rentează" și asigură succesul în sensul cel mai general al acestui cuvînt totdeauna binecuvîntat. Relativismul interpretat fără prejudecăți va putea considera cunoștința ca o manifestare a existenței îndeobște și a realității în particular, ca un „fenomen" în sensul pozitiv, datorită unei relații dintre conștiință și existență. Fenomenul în sensul pozitiv este apariția lucrului însuși, revelarea lui, nu o mascare, o falsificare sau deformare a existenței din cauza activității conștiinței, care, în loc de a traduce tie și în limbajul ei existența, o

trădează. „Aboslutul" cunoscut este transformat în „relativ", adică suferă o degradare existențială. Din nefericire, nu sensul pozitiv al fenomenului este cel consacrat, ci sensul negativ, certificat de autoritatea marilor idealişti Platon şi îndeosebi Kant, sens intrat în limbajul popular. Cunoştința oferă nu realități, ci transfigurarea lor în interiorul nostru, „fenomene". Pe scurt, cunoştința este cea mai mare rătăcire a lumii ; ea are chemarea de a exprima întreaga realitate şi de fapt exprimă o infimă porțiune din realitate : subiectul omenesc. Cunoştința, fără să vrea, ia drept monedă bună moneda falsificată de ea însăşi.

Vom continua operația de lămurire a termenilor de relativ şi absolut. Am văzut că nu însăşi cunoştința este relativă, cum nu este nici subiectul ce se defineşte prin cunoaştere, prin capacitatea de a şti, de „a lua seama". Rămîne să vedem dacă relativitatea nu se aplică, cum am bănuit de la început, la *obiect,* la obiectul *cunoscut.* Dacă relativitatea este valabilă pentru obiectul cunoscut, sînt posibile două accepții ale termenului : 1) obiectul este relativ față de subiect, adică este dependent de „actele" de cunoaştere, de conştiință, cum susține în sens propriu teoria relativității ; 2) obiectul este relativ față de alt obiect, este adică în legătură cu alt obiect şi în cele din urmă este dependent de întreaga realitate. Al doilea sens n-are o afinitate nemijlocită cu cel dintîi, ci mai degrabă îi este opus, afară numai dacă nu considerăm subiect, conştiința, ca o existență specifică printre celelalte existențe ale lumii, cum vom demonstra în capitolul următor. Dar nu aceasta este teza principală a relativității cunoştinței. Pentru relativism, subiectul nu este o realitate printre celelalte realități şi nici măcar o realitate importantă pentru existența noastră, ci este un fel de supraexistență, fiindcă de ea este dependentă, prin cunoaştere, orice altă existență. „A exista" este totuna cu „a fi conştient" sau „a fi în conştiință". Această din urmă expresie este o noțiune greu împovărată de contradicția „conținutului de conştiință", pe cînd cea dinainte, adică „a fi conştient", este binevenită, dacă nu implică o metamorfoză, o mistificare a existenței, ci declară numai un fapt obişnuit : noi nu putem vorbi de existență dacă nu o cunoaştem, dacă nu este prezentă conştiinței.

O semnificație analogă are termenul de *absolut.* Absolutul este existența „în sine" sau independentă. Independența are o dublă aplicație : independența față de subiectul cunoscător sau independența față de orice alt obiect, față de lume, cum afirmă teologia creştină despre Dumnezeu. Dumnezeu se bucură de o dublă independență : şi față de cunoscător — de aceea adeseori el este plasat dincolo de înțelegerea omului şi este determinabil numai prin negații —, dar şi față de lume, deşi față de om Dumnezeu se află într-un raport mai intim decît față de celelalte existențe, oricît ar fi ele de imense. Absolutul mai are încă un important sens în afară de cel obişnuit, adică de „în sine" sau „independent". Acest sens, cunoscut de la noțiunea teologică de infinit, este acela de „perfect", „desăvîrşit", „total", de „plenitudine". Hamilton le-a dat celor două sensuri următoarea formulare pregnantă : „1. *Absolutum* vrea să spună ceea ce este *liber* sau *fără legătură;* în acest sens, *absolutul* va fi ceea ce se află în afară de orice relație, comparație, limitație, condiție, dependență etc. El este deci echivalentul cuvîntului **xo ctTtoXutov** al grecilor bizantini. In acest sens, *absolutul* nu este opus infinitului. 2. *Absolutum*

vrea să spună finit, perfect, terminat; în acest sens, absolutul va fi ceea ce se află, în afară de relație etc, ca finit, perfect, terminat, total ; el corespunde deci lui to *dXXov* şi lui **TO** teX,eioo al lui Aristotel. Cu această accepție, de care eu mă servesc exclusiv, absolutul este opus diametral infinitului, îi este contradictoriu" (J. Mill, *La philosophie de Hamilton,* 1869, p. 47). Al doilea sens principal nu interesează aci; el a avut un însemnat rol istoric nu prin contrazicerea infinitului, cum pretinde Hamilton, ci dimpotrivă prin silința de a face mai uşor de primit ideea de infinit actual, adică de infinit care este totuşi, într-un sens special, finit, deoarece el întruneşte toate perfecțiile şi ca atare nu poate fi conceput mai desăvîrşit. Infinitul este finit, fiindcă este desăvîrşit. Divinul este *ens perfectissimum, ens absolutum.* Sensul doi, absolutul ca totalitate şi perfecție, persistă şi astăzi sub forme fruste, cu aparență de modestie, dar cu intenții îndoielnice. Dacă nu putem cunoaşte perfecția totală sau extensivă, ne mulțumim cu perfecția intensivă şi densă a unei părți din absolut. Jean Wanl scrie în această privință : „absolutul nu este totalitate(în orice caz, nu este totalitatea care ar fi un ansamblu sau o înglobare). El este intensitate sau densitate. Este vorba pentru noi de un absolut' simțit şi care poate fi simțit în cutare lucru foarte mic" (Wahl, *L'existence humaine et transcendance,* 1944, p. 11). Ce poate însemna un absolut ca perfecție parțială intensivă ? Dacă perfecția absolută trebuie să fie totală, adică să excludă mai multul sau mai puținul, atunci, chiar sub forma intensivă, care nu este şi nu poate fi pur calitativă,, totalitatea este subînțeleasă — este intensitatea maximă. Dacă totuşi absolutul ține să rămînă parțial, el dobîndeşte sensul întîi : ceea ce există „în sine", „separat", „necondiționat", chiar dacă este numai o „părticică". Ghicim uşor cine este părticica absolută prin intensitatea ei : este subiectul, omul „autentic" al existențialismului.

Confruntînd sensurile restante ale absolutului şi relativului, nu e .greu de observat că între relativul ca dependent sau condiționat de conştiință şi relativul ca dependent sau condiționat de alte obiecte şi în raport cu restul lumii există o deosebire principială, se produce un abis. Ceea ce depinde de conştiință nu poate fi absolut sau ne-condiționat, dar ceea ce depinde de un alt lucru poate fi ceva absolut. Ca atare, relativul şi absolutul în sensul de dependent sau independent de conştiință sînt de neîmpăcat, se exclud. Acelaşi raport de excludere există între relativul ca dependent de lume şi absolutul ca independent de lume, ca Necondiționatul. Există oare un absolut în această accepție, ca ceva fără nici o legătură cu lumea ? Un atare absolut este nu numai sterp, un bastion fără ieşire din sine, dar este ca şi cum n-ar exista, fiindcă el nici nu se manifestă, nici nu poate fi cunoscut. Simpla împrejurare Că vorbim de el, că îi cunoaştem existența cu totul distantă implică o punere în relație, o servitute. Misticii şi doctrinarii mistici numiți gnostici înalță pe Dumnezeu dincolo de orice determinare, pentru a-i garanta independența şi caracterul de absolut, aşa încît este greu să mai facem deosebire între Dumnezeu, existență supremă şi Neant. Un Dumnezeu creator sau cauză primă se află în relație cu lumea şi, după chiar mărturia teologilor, el este postulat de nevoia de a explica lumea, de a-i da o cauză peste'care nu există o alta. Aristotel recunoştea că în seria cauzelor „trebuie să ne oprim", deoarece fără o cauză primă celelalte cauze

nu-şi îndeplinesc funcţia explicativă. „Primul motor imobil" este condiţia oricărei mişcări din lume. Dar se poate răsturna argumentul lui Aristotel : o cauză primă, deci fără cauză, ruinează principiul cauzalităţii — admite o existenţă fără cauză, şi încă o existenţă supremă. Deoarece există o cauză fără cauză, toate cauzele sînt caduce. Deşi separat de lume, ca şi Dumnezeul aristotelic, Dumnezeul creştin este încă mai legat de lume : s-a „întrupat" prin Fiul său, a dus o viaţă istorică şi chiar a „pătimit" mai mult decît contemporanii săi. Relaţia absolutului (divin) cu lumea supusă necesităţii raportării, relativizării este acelaşi *caput mortuum* al speculaţiei, ca şi legătura dintre timp şi finit, de o parte, şi Eternitate şi infinit, de altă parte, dacă cele două părţi nu sînt contrar *recesive.*

Este de cercetat dacă relativul ca existenţă dependentă de alte existenţe nu se cere întregit cu absolutul în sensul de independent sau necondiţionat de subiect. Căci ceea ce depinde de o altă realitate a lumii sau ceea ce se află în angrenajul de relaţii ale lumii nu este dependent de conştiinţă şi ca atare este un absolut epistemologic. Ne amintim că înţelesul istoric al relativului şi absolutului este dependenţa şi independenţa de conştiinţă. Teza noastră este favorabilă pentru independenţa oricărui „obiect", a oricărei realităţi faţă de conştiinţă. Putem face acum un pas nou în direcţia absolutului recesiv. Chiar ceea ce este dependent de altul în lume are totuşi o independenţă, nu este dependent de lume în orice privinţă. Tot ce este dependent de ceva, este în acelaşi timp independent de altceva. A exista în lume, în reţeaua de relaţii active sau cauzale nu înseamnă suprimarea oricărei independenţe, ci înseamnă asocierea dependenţei şi a independenţei cu dominarea dependenţei şi recesivitatea independenţei (absolutului), căci dependenţa, conexiunea, relaţia de acţiune defineşte însăşi realitatea. A fi real este a se afla în ţesătura de acţiuni şi reacţiuni ce constituie realitatea .— orice realitate, oricît de sublimă ar fi. Afară numai dacă nu răsturnăm apocaliptic sau cel puţin metafizic raportul de contrarietate recesivă. Rămîne să cercetăm, în lumina istoric-sistematică, întîi fiecare din termeni, în ipoteza că sînt de neîmpăcat, şi apoi la un loc, în ipoteza că sînt solidari, adică în perspectiva recesivităţii.

Afirmarea radicală a primului termen din dualism, adică a relativului, este o mare cucerire a gîndirii, dar ea orice cucerire, la început, ea se defineşte ca o reacţie paroxistică faţă de absolutismul în cele două ipostaze .-independenţa obiectului cunoscut de conştiinţă şi independenţa obiectului cunoscut de celelalte obiecte cunoscute. Absolutismul începe prin a investi cu atributul de existenţă „în sine", esenţe, Idei, forme sau principii materiale (apă, foc, aer, pămînt), toate de ordin general, chiar cînd ele se unesc pentru a da un întreg *(synoîon)* individual, ca la Aristotel. Este una din cele mai tenace prejudecăţi ale gîndirii europene că esenţele generale există „în sine", sînt „absolute", independente şi deci înaintea individualului supus schimbării şi relativităţii. Gîndirea substanţialistă, absolutistă şi universaloeentrică domină filozofia şi ştiinţa în lumea veche, medievală şi chiar modernă în cadrul curentului numit raţionalist. Acesta are meritul că începe să desprindă din vraja absolutismului metafizic natura specifică a relaţiei sub forma de relaţie matematică. Descartes, Spinoza, Leibniz fac o strictă deosebire între genurile

şi speciile *(universalia)* medievale, simple abstracţii şi chiar *figmertta mentis* (Spinoza) şi „noţiunile comune" (spaţiu, timp, mişcare, numere) care sînt esenţe reale. Raţionalismul modern marchează absolutizarea relaţiilor matematice, pe care le consideră, pe linia tradiţiei, ca esenţe metafizice, ca „naturi simple" (Descartes). Tradiţia nu este înclinată să acorde realitate explicită relaţiei. La primii naturalişti greci, relaţia este cunoscută embrionar, însă numai pentru a compromite valoarea ei de cunoaştere. Percepţia, senzaţia este considerată ca o dependenţă a realului de organele senzoriale şi de aceea ca o cunoştinţă inferioară, dacă nu chiar ca o iluzie. Senzaţia este prima victimă a relativismului, pentru ca pe ruina cunoştinţei sensibile să se ridice într-un triumf durabil gîndirea, raţiunea activă.

Conştiinţa clară a relaţiei şi totodată constituirea relativităţii cunoştinţei apare la greci întîi în mişcarea denumită echivoc *sofistică* şi a fost sistematizată pînă la radicalism de sceptici. Scepticismul este reactivul dizolvant al întregii filozofii greceşti, este motivul adeseori numai subînţeles care turbură conştiinţa filozofică şi o sileşte în cele din urmă să se arunce desperată în braţele misticismului. In ciuda caracterului său negativist, scepticismul a lăsat posterităţii un monument de „sistematizare" doctrinală, ca nici o altă filozofie veche, în opera lui Sextus Empiricus, sceptic despre care ştim foarte puţin (a trăit între secolul al II-lea şi al III-lea al erei noastre). Sextus ţine să despartă hotărît scepticismul său de sofistica lui Protagoras. In privinţa relativităţii cunoştinţei sau a dependenţei obiectului cunoscut de subiectul cunoscător, acordul este deplin. Deosebirea fundamentală stă întîi în rezemarea concepţiei lui Protagoras pe „dogma" lui Heraclit, care admite, este drept, fluiditatea materiei, dar nu mai puţin realitatea ei; al doilea, că tot ce apare omului nu este o iluzie, ci reprezintă realitatea. „Prin aceasta el (Protagoras) afirmă numai ceea ce dau fiecăruia simţurile şi introduce astfel punctul de vedere al relaţiei. Din această pricină pare că el avea înrudire cu scepticii ; totuşi se deosebeşte de ei, şi vom afla deosebirea simplificînd după cuviinţă părerea lui Protagoras". Fundată pe mobilismul lui Heraclit, sofistica putea afirma dependenţa obiectului de „om", ca şi variaţia necontenită a aparenţelor, fără a tăgădui acestora existenţa. Se schimbă necontenit aparenţele, fiindcă şi lumea şi realitatea sînt devenire, dar oricărei aparenţe îi corespunde o realitate. „Tot ceea ce apare oamenilor, şi există ; cele ce însă nu apar nici unui om, nu există. Vedem deci că Heraclit vorbeşte în chip dogmatic atît în ceea ce priveşte părerea că materia este curgătoare, cît şi aceea că temeiurile datelor simţurilor se află neapărat în materie, pe cînd aceste lucruri sînt obscure şi de natură a ne impune oprirea aprobării" (Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filozofiei sceptice,* trad. Şt. Zeletin, p. 76). Suspendarea *(epoche)* judecăţii, a asentimentului este gestul final al metodei sceptice, dar nu al sofisticii. Intre enunţul fundamental al sofisticii, „toate percepţiile sînt adevărate", şi enunţul fundamental al scepticismului, „nici o percepţie nu este adevărată", există o prăpastie. Cine a înţeles sau cel puţin a presimţit însemnătatea nu numai logică, dar şi ontologică a relaţiei poate descoperi uşor miezul de adevăr al enunţului sofist. Dacă percepţia exprimă relaţii dintre lucruri, de o parte, şi dintre lucruri şi oameni, de altă parte, oricît de variate ar fi percepţiile aceloraşi lucruri la fiinţe di-

ferite sau la aceeaşi ființă în momente deosebite, ele exprimă adecvat relațiile reale ce diferă datorită termenilor diferiți. Dacă realitatea constă din relații mereu diferite din cauza termenilor lor, atunci percepția este adecvată cînd ea însăşi este variabilă. Esențialul este ca relațiile să fie obiective, să structureze lumea, în care se cuprinde şi omul. Dacă relațiile sînt inerente „lucrurilor", deci şi organelor senzoriale omeneşti, toate percepțiile, oricît de schimbătoare, exprimă realitatea însăşi.

înşişi scepticii recunosc că relația există nu numai între lucruri şi om, dar şi între lucruri, deci variația nu este numai subiectivă, dar şi obiectivă. Printre „tropii" sau modurile ce justifică scepticismul, adică îndoiala în valoarea obiectivă a cunoştinței — în număr de zece —, înşirate de Sextus, sînt şi multe ce semnifică situații obiective : pozițiile omului şi lucrurilor, distanțe, obiceiuri, credințe, stări organice după vîrste. De asemenea, el enumera şi tropii care constau din combinarea relațiilor dintre lucruri cu relațiile cuprinse în „cel ce judecă", în om. „La rîndul lor, aceste trei se reduc la modul relației, aşa că cel mai general mod este al relației", încheie just Sextus (op. *cit.,* p. 24).

Relativitatea cunoştinței reînviază în gîndirea modernă ca o reacție împotriva unei lungi perioade de dogmatism absolutist sub forma scepticismului, dar şi într-o formă moderată cu totul străină de scepticismul autentic. S-a făcut dovada că există o relativitate fără concluzii sceptice, ci reazem solid al cunoaşterii. Noua ştiință experimentală şi matematică a naturii este o cunoştință certă a „fenomenelor", a experienței, de care nici scepticii antici nu îndrăznesc să se îndoiască. Scepticismul antic a fost posibil numai datorită raportării continue a fenomenelor, a „aparențelor", a celor „văzute" la realitățile „în sine", absolute, la cele nevăzute *(adela).* îndoiala sceptică viza „lucrul în sine", fiindcă dogmatismul antic credea că are acces la „substanțe", la existențe absolute, şi de aceea disprețuia existența relativă, „fenomenul", „aparența". Ştiința nouă a naturii este cel mai puternic bastion împotriva scepticismului, fiindcă ea este o cunoştință matematică, necesară şi universală — iar pe deasupra aplicabilă tehnic, practică — a fenomenelor, a lumii relative şi finite. „Îndoiala universală a dispărut : ştiința s-a constituit într-un fel ce sfidează orice atac. Dogmatismul de nezdruncinat, fundat pe acordul unanim al tuturor, a învins pentru totdeauna scepticismul" (Victor Brochard, *Les sceptiques grecs,* ed. a Il-a, 1923, p. 427). în treacăt, noi avem de făcut acestui nou şi sănătos dogmatism ştiințific o întîmpinare : să nu exagerăm „acordul unanim" în ştiințe, nici măcar în matematică. El nu există decît rar şi în chestii mai mult de amănunt şi credem că este bine aşa, ca stimulent al cercetării.

Relativul nu numai că nu este o imperfecție, ci este suprema garanție a cunoştinței, este singurul obiect ce-şi dezvăluie structura, tocmai fiindcă este constituit din relații date empiric şi exprimate în ecuații matematice, în „legi", în „raporturi constante". Renunțarea la căutarea substanțelor, a „esențelor" ascunse (oculte), a cauzei prime şi finale — mai ales a acesteia — nu numai că nu slăbeşte ştiința pozitivă, dar o aşază pe o stîncă de granit. Ştiința modernă a făcut partea focului : a aruncat peste bord încărcătura de prisos şi chiar împovărătoare pentru a pune la adăpost pe cea spre folos teoretic şi practic. Aug. Comte avea dreptate să numere printre caracterele „şprițului pozitiv" importanța re-

dativului. „Nu numai cercetările noastre pozitive trebuie esenţial să se reducă, în toate tărîmurile, la aprecierea sistematică a ceea ce există, renunţînd de a descoperi originea primă şi destinaţia finală, dar pe deasupra este important de a simţi că acest studiu al fenomenelor, în loc de a putea să devină în vreun fel absolut, trebuie totdeauna să rămînă *relativ* organizării şi situaţiei noastre" (Comte, *Discours sur l'esprit positij,* 1908, p, 20). Subliniem în acest citat cele două sensuri die relativului : relaţia cu omul, relaţia cu alte lucruri pentru a dâ o situaţie concretă.

In timp ce curentul modern raţionalist (Descartes, Spinoza, Leibniz etc.) continuă să absolutizeze cunoştinţa, considerînd relaţiile matematice drept esenţe superioare relaţiilor empirice, curentul empirist relevă relativul inerent experienţei, dar nu ştie ce loc să acorde absolutului, nici măcar celui mascat de matematică. Orientarea generală a empirismului se defineşte prin consacrarea relativului, pe care îl opune ireductibil absolutului, afară numai dacă nu este vorba de absolutul teologic, căruia îi face reverenţa de rigoare. O consecventă dezvoltare a relativităţii se înfăptuieşte în cadrul empirismului de-abia în secolul al XlX-lea, după ce spiritul critic de nuanţă empiristă primeşte consacrarea raţionalistă în filozofia lui Kant. *Critica raţiunii pure* consideră „sinteza", „relaţia" ca principala funcţie a conştiinţei. Prin Kant, teoria relativităţii cunoştinţei se instalează în filozofie fără a pune în pericol existenţa unei ştiinţe necesare şi universale. Căci raţiunea, de care depinde cunoaşterea lumii, este ea însăşi universală, datorită formelor sale *a priori,* înnăscute logic. Scepticismul lui Hume a trezit pe Kant din somnolenţa dogmatică, dar nu 1-a cîştigat, ci 1-a îndemnat să examineze critic condiţiile ce fundează *de drept* ceea ce există *de japt:* ştiinţa naturii („cerul înstelat") şi „legea morală".

Este caracteristică poziţia gînditorului englez Hamilton, care întruneşte idei din filozofia „simţului comun" a scoţianului Th. Reid cu ideile criticii kantine — Kant era contemporan cu Reid, dar nu avea o părere prea bună despre temeinicia doctrinei lui — pentru a putea combate mai eficace renaşterea „filozofiei absolutului" la un Schelling sau la Victor Cousin. Hamilton numeşte „relativitatea cunoştinţei" „marea axiomă a oricărei cunoştinţe umane". Deşi Hamilton repetă că „a gîndi înseamnă a condiţiona", adică a pune în relaţie, a fi dependent, iar „absolutul" înseamnă a fi liber, independent, fără legătură şi relaţie, el nu respinge orice fel de absolut, ci îl acceptă fie sub forma de cunoaştere nemijlocită, intuitivă — ceea ce va fi b lecţie pentru Bergson —, fie sub forma de credinţă religioasă. Ca şi Kant, Hamilton recîştigă prin credinţă ceea ce a pierdut prin cunoştinţă. înnoitorul empirismului în secolul al XlX-lea, J. St. Mill, a redactat o voluminoasă critică a filozofiei lui Hamilton, pretext de a fixa propria sa concepţie. Primele capitole sînt consacrate relativităţii cunoştinţei, pe care şi Mill o primeşte şi o fundamentează mai consecvent decît Hamilton. Observînd pe bună dreptate că relativitatea este o noţiune echivocă, din cauza sensurilor ei variate, Mill distinge două înţelesuri dintre care unul este banal, un fel de tautologie, care n-are nici o semnificaţie serioasă pentru valoarea cunoştinţei. „Se pare că (Hamilton) vrea să spună una sau alta din aceste două banalităţi : sau că noi nu putem cunoaşte decît ceea ce avem pu-

terea de a cunoaşte, sau că întreaga noastră cunoştinţă este relativă nouă, fiindcă noi sîntem aceia care o cunoaştem" (Mill, *La philosophie de Hă+ milton,* p. 14). Sensul autentic şi legitim este următorul: cunoştinţa se compune din senzaţiile pe care le excită în noi obiectele. Dar şi acest sens are două versiuni care diferă esenţial una de alta. Prima enunţă nu numai că noi cunoaştem obiectele prin senzaţiile noastre, dar şi că obiectele se reduc la aceste senzaţii şi la nimic altceva, Obiectul este un complex de senzaţii fără un substrat extern independent. Aceasta este teza idealismului, ipostaza extremă a relativismului strimt. Mill însuşi, care este idealist, crede că a găsit o formulă mai fericită numind obiectul „o posibilitate de senzaţie", definiţie care îşi dă o mască de realism, de acceptare a absolutului. Realul, absolutul nu poate fi definit prin posibilitate. A doua versiune, mai răspîndită, îmbrăţişată de Hamilton, afirmă că, pe lîngă percepţii, considerate ca fenomene într-o conştiinţă şi relative acestei conştiinţe, există ceva „în sine", „absolut", ceva mai real decît impresiile produse de el în noi. Totuşi noi nu cunoaştem „absolutul", „lucrul în sine", ci numai relaţilie lui cu noi, fenomenele. Absolutul există, dar nu poate fi cunoscut; cunoscut este relativul, adică ceea ce din absolut depinde de conştiinţa noastră. Mill observă că un absolut invocat numai pentru a explica originea senzaţiilor şi apoi expediat ca inutil nu este o teză ce străluceşte prin consecvenţă. Concluzia lui Mill este că „lucrul în sine" este o „presupunere gratuită" şi, în consecinţă, pentru cunoaşterea lucrurilor ne rămîn numai senzaţiile. „Obiectul ne este cunoscut numai într-o relaţie specială, adică drept ceea ce produce sau este capabil să producă anumite impresii asupra simţurilor noastre şi noi cunoaştem real numai impresiile noastre" (Mill, *op. cit.,* p. 13).

Un alt mare empirist englez, H. Spencer, cunoscut mai ales ca reprezentant al evoluţionismului, se recunoaşte mai apropiat de Hamilton decît de Mill, fiindcă apără relativitatea cunoştinţei fără a sacrifica „absolutul", El rezervă tărîmul „Cognoscibilului" pentru relativ şi dăruieşte cu generozitate „Incognoscibilului" absolutul. Relativitatea poate fi demonstrată, scrie Spencer, pe trei căi : prin rezultatele gîndirii^ prin procedeele de gîndire, adică prin chiar natura • gîndirii, în sfîrşit prin raportul spiritului cu lumea. în ce priveşte rezultatele gîndirii, constatăm că orice explicaţie este o reducere a individualului la general, a generalului la mai general şi tot aşa mai departe pînă se ajunge la cel mai general factor, ireductibil şi de aceea inexplicabil. Este un ideal ştiinţific de a descoperi legi tot mai generale. Trecînd la procedeele gîndirii, vedem că trei din ele duc la relativitatea cunoştinţei : diferenţa (tot ce cunoaştem se deosebeşte de restul lucrurilor), asemănarea (tot ce cunoaştem se aseamănă cu ceva), relaţia (tot ce cunoaştem nu stă izolat, ci în raport cu ceva). Drept vorbind, toate cele trei procedee se reduc la cel din urmă, sînt forme ale relaţiei. în sfîrşit, al treilea argument, raportul dintre spirit şi lume, ne arată că viaţa este a ajustare a raporturilor interne organismului la raporturile externe de coexistenţă şi succesiune — de aceea viaţa nu se interesează de absolut, de lucrul în sine ; teoretic şi practic relaţiile sînt deajuns. Chiar dacă am cunoaşte absolutul, cunoştinţa lui este de prisos ; sînt suficiente raporturile.

Ce urmează de aci ? Răspunsul fără ocoluri este că noi sîntem mărginiţi la relativ. Spencer face totuşi o restricţie care ne scuteşte de con-

cluzii sceptice în materie de credință, iar această restricție înseamnă o depășire bruscă a relativului prin chiar relativ. Relativul ne duce la absolut. Cum la celelalte dualisme (parte-tot, individual-general etc.) conceperea unui termen nu este posibilă fără conceperea contrarului, fără tovarășul recesiv, tot așa relativul nu este conceptibil decît în opoziție cu non-relativul, cu absolutul, despre care avem o cunoștință pozitivă, nu numai negativă, cum vrea Hamilton, însă o conștiință *nedefinită.* Eroarea relativiștilor extremiști, declară Spencer, este că au admis numai o conștiință definită a absolutului, nu și o conștiință nedefinită, care este materia din care se constituie conștiința relativă sau definită. „Deși este imposibil de a da acestei conștiințe vreo expresie calitativă sau cantitativă, nu este mai puțin sigur că ea rămîne în noi ca un element de gîndire pozitivă și indestructibilă" *(Les premiers principes,* p. 70). Așadar, însuși relativul cere întregirea lui prin absolut, însă acesta în sensul de „materia amorfă a unei concepții". Viteza cîștigată a gîndirii ne duce dincolo de existența condiționată, la Necondiționat. Aceleași legi ale gîndirii ne opresc de a ne forma concepția unei existențe absolute, dar ne împiedică și de a o suprima, iar ceea ce persistă în toate împrejurările și timpurile are cea mai mare valoare. Gîndirea însăși care relativizează postulează o realitate dincolo de fenomene.

Teoria spenceriană a relativității este semnificativă și prețioasă prin erorile ca și prin adevărul ei. Partea sau elementul de adevăr este că relativul și absolutul se implică și deci unul nu poate înghiți pe celălalt. Ei sînt solidari datorită *mai mult conștiinței* decît structurii lor ontologice. Noi punem toată greutatea pe structura ontologică, pe existență. Conștiința este secundară, recesivă. Scăderile teoriei sînt numeroase. Întîi, ea nu distinge îndeajuns relativul ca raportare la constituția omului și relativul ca raportare sau legătură între lucruri și de aceea nu apreciază că raportarea la om este numai una din relațiile dintre lucruri, desigur de un interes vital pentru omul însuși, dar nu și pentru univers în genere. Confundarea celor două sensuri nu este făcută în favoarea relațiilor ontologice, ci în favoarea relațiilor subiectiv-antropologice. A spune că relativul postulează absolutul nu enunță mai mult decît o corelație verbală. Esențialul nu este solidaritatea lor, ci felul solidarității. Spre mirarea noastră, la Spencer, balanța înclină spre absolut, care, la el, este materia din care se naște relativul. In adevăr, aceasta este convingerea partizanilor Absolutului, cum am văzut că este și aceea a sectanților Infinitului. întîi există Absolutul, „substanța conștiinței nediferențiate", și apoi relativul, finitul, fenomenul. Această viziune cu origine mistică însuflețește pe profetul „Incognoscibilului", pozitivistul care a îngenuncheat în fața propriei sale ignorante. Pragmatistul englez F. C. S. Schiller, în luptă înverșunată cu „absolutismul" idealist, ilustrat mai ales de Bradley, vorbește de „această peșteră a Absolutului, din care nu s-a mai întors nici un adevăr *finit" (Etudes sur l'humanisme,* 1909, p. 150). Spencer, care pe față înclina spre relativ ca fapt primordial, prin simplul joc al noțiunilor goale răstoarnă ierarhia în avantajul absolutului, fiindcă pornește de la o noțiune arbitrară a absolutului, noțiune care este și a lui Hamilton, ca și a absolutiștilor pe care îi combate Hamilton. Noțiunea arbitrară este existența unui absolut unic (Spencer, *op. cit.,* p. 63), ca și cum n-am cunoaște decît un singur factor independent, „în sine".

Spencer rămîne în orizontul filozofic al lui Spinoza, care nu cunoaşte decît o substanţă infinită *unică. A* proclama că numai Unul este *absolut,* în sine, independent, înseamnă a admite, ceea ce adeseori am relevat, că universul este un organism bine conturat sau că Dumnezeu este Necondiţionatul, Totalitatea. Leibniz era mai generos şi înţelegător; el admitea o infinitate de infinite şi o infinitate de absoluturi : fiecare monadă este, absolută sau independentă, şi infinită în dezvoltarea ei. Noi mergem mai departe : orice lucru relativ sau dependent de altceva — şi dependenţa primează — este independent sau absolut într-o anumită privinţă. Nimic nu este dependent sau relativ în toate privinţele.

Dar stricta separare a relativului şi absolutului, cu accentuarea absolutului, nu aparţine trecutului, în care prevalau gînditorii fascinaţi de Unul. A. I. Odobescu ironizează pe profesorii veniţi din Ardeal care „se recomandăluiesc că-s batăr teologi şi filozofi absoluţi" *(Pseudokineghetikos,* în Opere *literare,* ed. Sc. Struţeanu, 1938, p. 266). Primatul absolutului nu este cu totul străin actualităţii. Bergson este principalul său pontif. In cunoscutul său studiu, publicat în 1903, *Introducere în metafizică,* filozoful începe aşa : „dacă comparăm între ele definiţiile metafizicii şi concepţiile absolutului, observăm că filozofii se acordă, în ciuda divergenţelor lor aparente, în a distinge două feluri adînc diferite de a cunoaşte un lucru. Primul presupune că ne învîrtim în jurul unui lucru ; al doilea că pătrundem în el. Primul depinde de punctul de vedere în care ne instalăm şi de simbolurile prin care îl exprimăm. Al doilea nu se ţine de nici un punct de vedere şi nu se sprijină pe nici un simbol. Despre prima cunoştinţă se spune că se opreşte la *relativ:* despre a doua, acolo unde ea este posibilă, se spune că atinge *absolutul" (La pensee et le mouvant,* p. 201—202). De o parte *inteligenţa,* simbolicul, organul relativului, de alta intuiţia, actul de a simpatiza sau a se identifica cu absolutul. înţelegînd prin relativ ceea ce este exterior şi prin absolut ceea ce este interior, apelînd dar, pentru determinarea celor doi termeni [la] metafore spaţiale, de care Bergson abuzează, deşi el tocmai vrea să se elibereze de influenţa spaţialităţii, Bergson trebuia să sfîrşească prin a şterge distincţiile tranşante dintre relativ şi absolut. Astfel cunoaşterea materiei, cu ajutorul inteligenţei care se mişcă în relaţii matematice, este totuşi un contact cu un anumit absolut, acela al materiei. Inteligenţa poate cunoaşte materia, aşa cum este „în sine", fiindcă ea s-a format pe măsura materiei solide. Prin urmare, în cele din urmă, Bergson defineşte absolutul ca independent de noi, ca un „în sine" faţă de noi. Ca orice absolutist, Bergson, după ce desparte relativul de absolut, subordonează pe primul celui de al doilea, făcînd din relativ o degradare a absolutului : materia, şi corespunzătoarea ei inteligenţa, reprezintă inversarea „elanului vital", este o destindere, o împrăştiere, o cădere a mişcării progresive a Absolutului, a Vieţii, a Spiritului. Viciul relativităţii, scrie Bergson, este că se serveşte de noţiuni abstracte, statice, pentru a prinde mobilitatea realităţii concrete. „Demonstraţiile ce s-au dat despre relativitatea cunoaşterii noastre sînt pătate de un viciu originar ; ele presupun, ca şi dogmatismul cu care luptă, că orice cunoaştere trebuie să pornească de la noţiuni cu contururi netede, pentru a atinge cu ele realitatea care curge" *(La pensee et le mouvant,* p. 240—241).

Întreaga discuţie, atît de vie odinioară, în jurul „relativităţii cunoîtiurei" ne apare astăzi ca o întîrziere la o chestie inactuală. Dacă totuşi noi **am** stăruit asupra ei, a fost pentru a arăta că o cauză pierdută poate întări o cauză care merită şi trebuie să triumfe. încheind examinarea dualismului relativ-absolut am constatat ca principală deviere de la structura faptelor separarea contradictorie a celor doi termeni. Separarea însă fără contradicţie şi excludere a reuşit mai bine cînd s-a făcut în beneficiul relativului. Absolutul, cu toată pretinsa sa izolare, independenţă şi libertate, nu poate exista fără relativ. Ce este o cauză primă fără efect, un Dumnezeu fără lume şi mai ales fără om ? Ce este Unul fără Multiplu ? Ce este o plenitudine care se înăbuşe în propria sa perfecţie ? Un neant. Dacă perfecţia, absolutul există la început, de ce mai este nevoie de blestemul imperfecţiei şi relativului ? Imperfectul se cere întregit de ceva mai perfect sau chiar foarte perfect, dar un Perfect înlătură orice altă existenţă, iar dacă o postulează ca opera Perfectului, şi ea trebuie să fie perfectă. Imperfectul, relativul reclamă stăruitor întregirea prin Perfect, dacă el însuşi este un termen cu note proprii, nu o simplă modificare sau diferenţiere interioară a Perfectului. Dacă relativul are o semnificaţie originară, el trece peste sine spre un termen recesiv, aşa cum termenii dominanţi ai dualismelor cercetate se prelungesc într-un termen recesiv.

Teoria relativităţii afirmă candid cu Aug. Comte : „totul este relativ, iată singurul lucru absolut". însăşi formula trădează prezenţa recesivă a absolutului. Ea cuprinde absolutul ca o întregire de neocolit. Adeseori s-a obiectat relativismului că el relativizează totul afară de sine. Relativismul se consideră pe sine absolut, căci fără absolut n-o poate scoate la capăt. Cum spune H. Rickert: „n-a existat niciodată un relativist consecvent" *(Allgemeine Grundlegung der Philosophie,* voi, I, 1921 p. 45). Este aci o scădere, o tară a relativismului, o autodistrugere a acestei venerabile teorii ? Părerea aceasta este foarte răspîndită. Noi socotim mai degrabă că nu ne aflăm în faţa unei contradicţii în sine, de care trebuie să scăpăm, ci în faţa unei necesităţi structurale. Relativismul atestă existenţa relaţiei ca absolută în sensul legitim al acestui cuvînt tocit. în sensul de independent de conştiinţa noastră, de inerent lucrurilor, de structură ontologică. Relativismul se transformă în *relaţionism:* relativismul bineînţeles duce la relaţionism. Psihologul C. Stumpf constată că noi avem o percepţie nemijlocită a relaţiilor. Noi nu percepem separat relaţiile (asemănarea, deosebirea, unitatea etc), aşa cum percepem separat ceea ce se cheamă „conţinuturi absolute" (culori, sunete, linii, mişcări etc). Dacă le-am percepe separat, relaţiile ar deveni esenţe, ci le percepem *odată* cu sunetele, culorile etc. şi tot aşa de nemijlocit (Stumpf, *Erkenntnislehre,* I, p. 228). Relaţia nu este o producere a spiritului sintetic, nu este un adaos al gîndirii la percepţii, deci ceva oarecum imaginar, ireal, dar totuşi necesar, fiindcă prin ipoteză senzaţiile sînt lipsite de conexiune. în acest sens, afirmarea relativităţii este o adaptare a cunoştinţei la structura existenţei şi accesul la absolut. Căci relaţiile nu există fără reiate, fără ceva care poate exista prin sine şi ca atare are drept la titlul de absolut. A sosit clipa să dezarmăm un echivoc. S-a demonstrat înainte că esenţa domină şi relaţia este recesivă. Denumind termenii relaţiei ca valori absolute, nu recunoaştem prioritatea absolu-

tului ? Nicidecum. Dualismul relativ-absolut nu este un sinonim al dualismului esență-relație. în noul dualism de care ne ocupăm este vorba de relativitatea cunoştinţei, este deci vorba dacă cunoştinţa, întrucît include o relaţie, este prin aceasta dependentă numai de conştiinţa noastră, sau dimpotrivă dacă are caracter absolut, adică exprimă un conţinut independent de cunoştinţă, o existenţă în sine. Relaţia are existenţă independentă, în sine, ca şi termenii ce o suportă, şi ca atare este absolută, cum sînt reiatele, suporturile, adică esenţele. Absolutul este recesiv şi faţă de relaţie, ca şi faţă de termenii relaţiei, fiindcă idealismul a subiectivat nu numai relaţiile, dar şi termenii ei, esenţele (senzaţii şi idei). Dealtfel, orice esenţă nu există izolat, adică nu este absolută în sensul ontologic, ci stă în relaţie cu alte esenţe şi de aceea spunem că relaţia este legată recesiv în mod necesar de esenţă. Leibniz rosteşte : „dealtfel, nu există termen, aşa de absolut sau aşa de detaşat, încît să nu includă relaţii şi a cărui analiză desăvîrşită să nu ducă la alte lucruri şi chiar la toate celelalte" *(Nouveaux essais,* cartea II, cap. XXV).

Printre relaţiile, fundate în structura intimă a existenţei, se numără şi relaţiile de cunoaştere ale lucrurilor cu omul, aşa încît în percepţii şi gîndiri sînt încrustate, alături de relaţiile lucrurilor între ele, relaţiile lor cu omul. Dacă în cuprinsul cunoştinţei nu s-ar înregistra şi felul de a fi al omului, propria sa natură, de la organele senzoriale cu constituţia creierului pînă la subtilul păienjeniş de noţiuni, cunoştinţa n-ar fi adecvată realităţii complexe. Este oare posibil ca aportul uman în cunoştinţă să înăbuşe aportul lucrurilor independente ? Uneori sau chiar deseori este posibil. Există însă remediu. Relativismul transformat în relaţionism are mijloacele trebuitoare corectării acestei stări de lucruri prin lărgirea cîmpului de cercetare. Cu cît cunoştinţa noastră îmbrăţişează mai multe relaţii ale unui lucru, nu numai relaţiile lui cu omul, cu anumiţi oameni, cu atît mai mari sînt sorţii de a cunoaşte natura lucrurilor şi de a lega strîns relativul de absolut. Aşadar, absolutul rezidă în relaţii care, la rîndul lor, se integrează în fundamentul lor, în reiate. Desigur, reiatele (termenii ce susţin relaţiile) sînt un non-relativ, fiindcă ele susţin relaţiile, dar nu sînt absolute în sensul metafizic sau teologic (ceva total liber de relaţii, rupt de restul lumii — ceea ce nu există nicăieri), ci numai în sensul epistemologic că sînt independente de conştiinţa omului. Dar independente de conştiinţă sînt deopotrivă şi relaţiile, chiar acelea ce privesc pe om şi vin de la el. Conştiinţa înregistrează toate relaţiile şi suporturile lor, independent de originea şi natura lor.

Eroarea relativismului, a enunţului că „totul este relativ" nu este absolutizarea relaţiei, relaţionismul, ci este absolutizarea „omului", a conştiinţei, a vieţii sociale şi istorice, adică a termenului care este necesar prezent în cunoştinţă, fiindcă omul, conştiinţa lui ia act de conţinutul realităţii. Propoziţia banală „toate cunoştinţele sînt conţinuturi ale spiritului omenesc" (individual, colectiv, istoric) face din spirit (conştiinţă) un absolut, ceva rupt de restul lumii, iar din lucruri, care prin definiţie sînt independente de conştiinţă, nişte simple conţinuturi legate de conştiinţă, pînă chiar la „crearea" lor de către conştiinţă. Relativismul idealist este o răzbunare a absolutului : absolutul (adică existenţa independentă de conştiinţă), cînd este ignorat, îşi ia revanşa, făcînd din con-

ştiinţă principiul absolut şi chiar creator al lumii. Conştiinţa rămîne o realitate printre realităţi, iar prezenţa sa se înregistrează şi este decelată în cunoştinţă. Cunoştinţa se defineşte prin capacitatea de a avea tot ce există, aşa cum există.

Nu învingem relativismul aruncîndu-ne în braţele absolutismului, ci descoperind solidaritatea recesivă dintre relativ şi absolut. Absolutul este umbra relativului. Orice relativ se depăşeşte pe sine, fiindcă nu se consideră perfect, definitiv, suficent sieşi. Absolutul are funcţia de a împiedica relativul de a se opri la sine însuşi, de a se proclama ca un dat complet şi de a se intensifica în direcţia scepticismului. Ca şi Ia dualismul finit-infinit, integrarea relativului, intensificarea lui pozitivă deschide perspectiva absolutului. Se înţelege, absolutul nu este „Totul", „Unicul" ; absolutul este prezent în orice cunoştinţă care exprimă relaţii inerente faptelor. Absolutul este şi o măsură de siguranţă ; el semnifică voinţa de a nu confunda partea cu perspectiva mai largă, el marchează nevoia integrărilor, a privirilor de ansamblu. Nu trebuie uitat că ştiinţa şi viaţa sînt puse în faţa obligaţiei de a uni relativul şi absolutul. Absolutul este un fericit orizont pentru relativ, fiindcă relativul este prezent cu rol dominant. Un absolut singuratic mai degrabă îngustează, iar relativul chiar singuratic, liberează si descoperă bogăţia lumii, a aspectelor. Relativul îngustează mai ales cînd se restrînge la ora, la „subiect", uitînd că realitatea deplină este omul integrat în realitate, este relativitatea dublată recesiv la absolut. în timp ce, la origine, relativul înseamnă o existenţă în raport cu altă existenţă, cu subiectul, care ia cunoştinţă de *altul* decît el, el ajunge să însemne numai cunoştinţele din subiect, fără existenţa externă şi relaţia ei cu subiectul.

Imprecizia ce învăluie „relativitatea cunoştinţei" se manifestă izbitor în „teoria relativităţii", teorie fizică legată de numele lui Albert Einstein. Scopul teoriei nu este de a exprima în formule matematice dependenţa cunoştinţelor noastre fizice de observatorul ce măsoară procesele, cum s-a vulgarizat şi falsificat la început chiar de gînditori serioşi. Dimpotrivă, teoria a izbutit să dea o reprezentare matematică a lumii fizice independentă de poziţia oricărui observator, o reprezentare care să constituie un ansamblu de relaţii absolute. Cum spune Bergson, care s-a explicat cu Einstein în *Duree et simultaneite,* teoria relativităţii „are inconvenientul că sugerează filozofilor tocmai contrariul de ceea ce vrea să exprime". Teoria relativităţii este mai degrabă teoria non-relativităţii, declară toţi cunoscătorii problemei. „în adevăr, ceea ce fizicianul einsteinian caută să constituie este reprezentarea fenomenului fizic, valabil nu numai pentru un observator aşezat pe pămînt sau pe soare, nici măcar un superobservator aşezat undeva în spaţiu şi apreciat ca imobil (cum se ştie, cam acesta este punctul de vedere al lui Newton), ci pentru toţi observatorii posibili şi imaginabili totodată. Evident, el nu poate ajunge aci decît desfăcînd, încă mai desăvîrşit decît a făcut ştiinţa pînă la el, fenomenul de observator situîndu-1 în afară de el într-un mod mai absolut" (Em. Meyerson, *La deduction relativiste,* 1925, p. 65). Noutatea lui Einstein faţă de teoria lui Newton, pe care a înlocuit-o, este că universul lui Einstein este tot atît de independent de spirit şi tot atît de absolut ca şi acela al lui Newton, cu deosebirea că universul aceluia nu mai este o lume de lucruri cu relaţii contingente, care deci puteau să

nu aibă loc, ci este un univers care constă din relații, un univers în care relațiile sînt necesare, tocmai pentru a desprinde sensul absolut al lucrurilor.

Expunerea noastră n-a lăsat nici o îndoială în ce privește realitatea absolută, ontologică a relațiilor. Dar în același timp a refuzat de a propaga un relaționism radical foarte răspîndit printre oamenii de știință : cunoaștem *numai* relațiile lucrurilor, „legile" lor. Luptînd cu substanțialismul, Ch. Renouvier nu admite decît legi, relațiile fenomenelor, nu substanțe. încă mai recent, Joseph Petzoldt apără relativismul protagoreic împotriva substanțialismului tradițional, pe care îl crede înmormîntat. „Istoria filozofiei în sensul de altă dată s-a sfîrșit, căci ea era în prima linie istoria reprezentării de substanță, istoria metafizicii" (Petzoldt, *Das Weltproblem vom standpurikte des relativistischen Positivismus aus,* ed. a IH-a, 1921, p. 222). Știm bine că relațiile nu au existență de sine stătătoare, ci sînt fundate în esențe ce există independent, dar nu sînt izolate, fără relații. Ceea ce există prin sine are tocmai rolul hotărîtor de a servi relația și prin relație de a se constitui desăvîrșit, căci esența, deși primează, nu se constituie fără relația recesivă. Nu există univers fără relații, dar nici relații fără suporturi care le fundează. Deși pe noul plan al acestui capitol relativul este primordial, el are nevoie de reazemul recesiv al absolutului, al ceea ce există independent. Relativ-absolut ne plasează pe planul cunoașterii; esență-relație pe planul ontologic. Cele două dualisme se sprijină mutual. Dacă am vrea să stabilim un raport recesiv între cele două dualisme, vom considera fundamental dualismul al doilea (relativ-absolut) și recesiv dualismul prim (esență-relație).

Concepția noastră nu este un relativism în accepția obișnuită a termenului. Nu vedem pretutindeni relații, numai relații. Relativismul consecvent duce la scepticism, este însuși scepticismul. Scepticismul are ca punct de plecare, ca reazem principal existența opiniilor diferite, opuse chiar, asupra aceluiași obiect, și explică varieatea opiniilor prin relația obiectului identic cu pluralitatea conștiințelor individuale. Relativismul, care ar trebui să țină seama de amîndoi termenii relației, adică și de obiectul unic și de pluralitatea conștiințelor, pune toată greutatea pe pluralitatea conștiințelor, sub pretextul înșelător că ceea ce numim cunoștință exprimă natura individuală a conștiințelor individuale, nu natura identică a obiectului. Totuși, nu trebuie să ne scape faptul, poate paradoxal, că fiecare opinie particulară *pretinde* că este *singura* adevărată și ca atare este *singura* rațională, ca și cum conștiința individuală ar fi Rațiunea universală. Nu știm dacă această pretenție universalistă a cunoștinței individuale nu este și o rătăcire iraționalistă, de care ne vom ocupa într-un capitol următor. Cum vom ieși din acest impas ? Cum spuneam, conștiințele individuale cu opiniile lor „contradictorii" se acordă totuși în aceea că toate urmăresc Adevărul, Rațiunea, Unitatea. Prin aceasta n-am spus prea mult. Căci acordul asupra Adevărului „formal" nu exclude dezacordul asupra „conținutului" acelui adevăr pretins unic. Ce folosește un Adevăr în genere dacă încercarea de a-i da un conținut se scontează cu operații ireductibile ? Chiar fără nici o semnificație nu este năzuința spre unul și același adevăr. Căutarea Adevărului este un bun început. S-a încercat o precizare ce pare o scăpare din for-

malismul steril : conştiinţele individuale aparţin sferei contingente, accidentale, empirice, neglijabile, pe cînd Raţiunea este transcedentală, *a priori* şi ca atare universală şi necesară.' Noua dificultate este sudura dintre conştiinţele individuale, contingente, şi Raţiunea apriorică, necesară. Dar de ce să le despărţim ? Nu putem concepe existenţa Raţiunii universale ca imanentă conştiinţelor empirice ? în această ipoteză rezultă două cazuri: sau Raţiunea unică devine şi ea multiplă şi contingenţă, adică pierde atributele sale, se viciază, sau conştiinţa empirică nu este exclusiv contingenţă, variabilă, ci are elemente universale şi necesare. **A** doua parte a alternativei este cea mai aproape de adevăr. Dar o altă dificultate se iveşte : cum pot sta elementele universale ale Raţiunii unice alături de elementele contingente ale conştiinţei individuale ? Evadarea din înfundătura relativismului sceptic constă în părăsirea şi a idealismului subiectiv, care pune accentul pe conţinuturile contingente ale conştiinţei individuale, şi a idealismului obiectiv, care se cantonează în formalismul „conştiinţei în genere", a Raţiunii universale, şi acceptarea realismului, adică centrarea cunoştinţei în obiect. Dacă obiectul este unic, atunci şi raţiunea ce-1 cunoaşte este unică, iar diversitatea iese din diversitatea conştiinţelor, a căror contribuţie individuală poate fi cercetată ca oricare obiect particular. De aceea nu toate opiniile sînt *egal* de adevărate, chiar dacă au această *pretenţie.* Există sfere de obiecte în care acordul este solid, ferm : matematică, ştiinţele naturii şi, în grade variabile, în toate ştiinţele. In alte sfere, îndeosebi ale vieţii, ale valorilor şi practicii în care diversitatea se află chiar în sînul realităţii şi este constitutivă acesteia, din cauza intereselor şi năzuinţelor diverse, fireşte că opiniile sînt deosebite, iar această varietatea exprimă natura lucrurilor, bogăţia relaţiilor şi aspectelor. Dar chiar şi în acest domeniu vital există posibilitatea de concordanţă a opiniilor, de „apropiere" de o singură opinie. Singurul factor „iraţional" în această importantă sferă este absenţa aproape certă a unanimităţii şi deci necesitatea de a **ne** mulţumi cu majoritatea împotriva minorităţii, căreia i se va respecta libertatea de acţiune şi speranţa de a deveni odată majoritară.

Concluzii la ultimele trei capitole. O retrospecţie asupra celor trei capitole din urmă justifică o importantă concluzie. Nu există nimic temporar, finit, relativ care să nu aibă o necesară prelungire în direcţia antitetică. *Toţ ce este vremelnic conţine în sine eternitatea, tot ce este finit are prelungiri în infinit, tot ce este relativ are un revers absolut, pe scurt, imperfecţia este legată, ca de o umbră, de perfecţie.* Nu există nimic cu totul temporar, finit, relativ, ci totul are o dublură, o legătură cu polul opus. Realitatea nu cunoaşte imperfecţie radicală, ci imperfecţia, este învăluită recesiv de perfecţie. Concepţia noastră este străină de resortul ascuns al metafizicii tradiţionale. Aceasta aşază înainte,. în timp logic şi axiologic, Perfecţia, pe care o consideră identică cu „adevărata existenţă", cu „esenţa lucrurilor" şau cu Principiul realităţii, cu Divinul, şi explică imperfectul, lumea „fenomenală^' ca o degradare, decădere şi deteriorare a Perfecţiei, concepţie clar formulată de „emanatismul" neoplatonic şi panteist. Deosebirea dintre emanatism şi panteism este mai mult decît o nuanţă. Emanatismul păstrează Perfecţiei o poziţie transcendentă, în afară de emanaţia sa imperfectă. Panteismul integrează *în* imperfect Perfecţia (eternul, infinitul, absolutul), deşi această inte-

grare n-a izbutit niciodată să fie desăvîrşită. S-a menţinut o fractură între Perfecţie şi imperfecţia noastră. Teza noastră aşază înainte, ea element dominant, imperfecţia şi consideră perfecţia ca rolul recesiv, deci exclude orice deducere sau derivare a perfecţiei din imperfecţie, cum admite implicit concepţia modernă a *evoluţionismului.* Cum nu există o trecere metafizică de la perfect la imperfect, nu există nici o trecere de la imperfecţie la perfecţie prin intensificare, diferenţiere totală, ci o trecere — evolutivă sau nu — de la imperfecţie legată de perfecţie la o altă imperfecţie legată de asemenea de perfecţia corespunzătoare. Trecerea se face numai prin jocul complex al cauzalităţii, fără o intervenţie dirijată finalist. Trebuie subliniat cu toată tăria că în această trecere, necunoscută pînă acum, noua perfecţie maschează imperfecţia care n-a dispărut. Ceea ce izbeşte în noutate este perfecţia, „progresul", ca şi cum ea n-ar fi tovarăşa recesivă a imperfecţiei. Imperfecţia, adîncul realităţii sfîrşeşte de a se arăta după masca perfecţiei. Şi tot aşa mai departe, pînă la utopica răsturnare a raportului recesiv. Niciodată, în condiţiile cunoscute nouă, omenirea nu va fi izbăvită de imperfecţie, ci necontenit va cunoaşte, cu aceeaşi naivă surprindere, o altă imperfecţie, după ce a fost redusă un timp de perfecţia asociată recesiv de proaspăta imperfecţie. Ne mîngîlem că nu numai imperfecţia, dar şi perfecţia este destinul realităţii, destinul omului. Nu facem apologia imperfecţiei, cum am refuzat elogiul perfecţiei şi visul saltului într-o realitate „superioară". Sîntem şi rămînem în dualismul recesiv imperfect-perfect, pe diferitele trepte de realizare ale acestui dualism. Nu aducem mîngîieri ieftine, dar stăm departe şi de desperare. în puterea noastră personală stă să privim mai mult spre latura perfecţiei, dacă avem înţelepciunea de a nu uita caracterul ei recesiv, secundar.

16. OBIECT-SUBIECT

Dualismul precedent a recurs uneori la termenii de *obiect* şi *subiect,* la o nouă dualitate, care a devenit obsesia filozofiei mai noi, în timp ce filozofia veche, cu sănătosul ei simţ al realităţii, a rămas străină de ea, iar filozofia scolastică a cunoscut-o într-un sens opus celui modern şi fără a-i recunoaşte o importanţă hotărîtoare. Tipică pentru rolul asumat de acest dualism este aprecierea lui Rudolf Eucken : „relaţia dintre subiect şi obiect constituie astăzi centrul muncii şi al controversei; după cum predomină unul sau altul, reprezentările vieţii, concepţiile realităţii, felurile de a înţelege adevărul iau o formă diferită, iar mişcarea esenţială a vieţii se desfăşoară fie de la om spre lume, fie de la lume spre om" *(Les grands courants de la pensee contemporaine,* p. 13). Experienţa nu justifică semnificaţia acaparată de acest dualism şi nici prevalenta subiectului asupra obiectului, care este o caracteristică puternică, dar puţin fericită a cugetării moderne orientată idealist. Noi avem convingera că filozofia poate să se dispenseze de acest dualism înşelător, în nici un caz nu mai putem tolera predominarea subiectului asupra obiectului, înghiţirea obiectului de către subiect sau cel puţin credinţa că explicarea obiectului prin „activitatea" suverană a subiectului re-

zolvă toate marile probleme filozofice şi că este suprema înțelepciune. Nu credea bunăoară Kant — această credință este unul din resorturile criticismului său idealist — că antinomiile filozofice se rezolvă de la sine clacă considerăm realitatea ca un simplu fenomen dependent de conştiință, ca o simplă „reprezentare" ? Subiectivismul apărea ca un srlvator al filozofiei, chiar ca un prestidigitator care scoate luminile nenumărate şi imense din cutia craniană minusculă a „omului". Kant numeşte subiectivismul o răsturnare copernicană a filozofiei : nu subiectul se orientează, se modelează după obiecte, ci obiectele după subiect şi legile lui *a priori*. Compararea subiectivismului cu revoluția copernicană în astronomie este total inadecvată. Centrarea în subiect echivalează mai degrabă cu aşezarea pămîntului imobil la centrul lumii, deci este, drept vorbind, consacrarea filozofică a geocentrismului antic, a concepției ptolemeice. Gîndirea antică este în astronomie ptolemeicâ, geocentrică şi deci antropocentrică ; dimpotrivă, ea este „obiectocentrică" în filozofie ; gîndirea modernă este copernicană „heliocentrică" în astronomie, iar în filozofie este „subiectocentrică". încă nu există o filozofie adecvată astronomiei copernicane.

Dacă ținem să păstrăm dualismul obieet-subiect, nu numai ca o bai-ală corelație terminologică, dar şi ca un principiu filozofic, aceasta nu este posibil în afară de recesivitatea subiectului. De la început trebuie să precizăm că noi luăm termenul de obiect în accepția cea mai largă de dat în genere (real, ireal, ideal etc.) şi de aceea obiectul este investit cu funcția dominantă. Subiectul este un dat printre celelalte, dar un dat care posedă o însemnătate deosebită şi o structură originală ; este un dat real care cunoaşte celelalte date (reale, ireale, ideale) şi le dă acestora sensul ce li se cuvine. Făcînd din subiect un aşa-numit obiect, nu-i răpim originalitatea şi atribuțiile lui particulare, ci numai caracterul dominant. Recunoscîndu-i caracterul recesiv, nu-i ştirbim valoarea, ci în anumit sens o consacram. Subiectul devine dominant în ipoteza idealistă, care falsifică viziunea naturală a omului, făcînd din toate obiectele apendice ale subiectului. Cu atît mai radicală este subordonarea obiectului față de subiect cînd obiectul este răstălmăcit ca o „producție", un „fabricat" sau chiar o „creație" a subiectului. Prevalenta subiectului trebuia să aibă acest epilog catastrofal pentru obiect : subiectul instalat pe tronul Creatorului. Ea trebuie să mai aibă o concluzie, care a fost trasă mai de curînd : subiectul care cunoaşte totul nu se cunoaşte pe sine, deoarece orice cunoştință este o „obiectivare". Cel mult, subiectul se poate „auto-crea" *(„autoctisi"* a idealistului italian Giovanni Gentile), fără a deveni prin aceasta un obiect printre alte obiecte. Non-obiectivitatea subiectului este un paradox, produs de neînțelegeri pur verbale, foarte răspîndit în filozofia contemporană, mai ales „existențialistă", dar nu mai puțin şi în neocriticism sau în direcții teologice. A fi obiect este suprema decădere; dimpotrivă, „subiectivitatea este adevărul",' cum repeta Kierkegaard *(Postscriptum aux Miettes philosophiques,* ed. a IV-a, p. 138). Subiectivitatea este izvorul autenticului, al „existenței" în sensul de realitate strict individuală, umană. Ostilitatea față de obiect este sufletul idealismului modern, care vede în obiecte „pro-jectări" ale subiectului, aspecte ale realității interioare. Cum să privim subiectul ca un „obiect", dacă obiectul este umbra proiectată de subiect ? Ar însemna

să dai lucrul real pentru umbra lui. In realitate, preferința pentru subiect şi pentru neobiectivarea lui ascunde voința de a se refuza cercetării, este voința de a pune subiectul la adăpost de curiozitatea inteligenței, pe scurt, este refugiul în penumbra protectoare. „Existențialismul" este, prin apariția lui la sfîrşitul unei lungi perioade de idealism, o doctrină ambiguă : numeşte „existență" subiectivitatea care se refuză obiectivării, adică unei cercetări ştiințifice. Existențialistul se simte bine în echivoc : se descoperă pînă la pămînt în fața ştiinței obiective, dar sustrage ştiinței filozofia' sa „existențialistă", adică subiectivistă şi individualistă.

In istoria terminologiei filozofice, dualismul obieet-subiect a început prin a avea un sens opus celui curent de la Kant încoace. Potrivit tradiției aristotelice, „subiectul" este suportul, substratul *(hypokeimenon),* substanța, adică realitatea in sine, deci obiectul strict în sensul de astăzi. Dimpotrivă, obiect şi obiectiv constituiau o proprietate a reprezentărilor „din noi", anume proprietatea de a se raporta la existențele independente de noi, la .„subiecte". Sufletul sau conştiința era un „subiect" printre celelalte „subiecte" sau substanțe, un subiect cu proprietăți originale, poate chiar mai puțin decît un adevărat subiect, ci doar o „formă" care este completată de corp. în cadrul acestei concepții vechi, conştiința era o existență printre celelalte existențe fără nici o prerogativă demiurgică, fără titlul uzurpat de producător de lume. Era dar — în sensul nostru .— un obiect printre celelalte. Sensul vechi n-a dispărut cu totul pînă astăzi. El se menține ferm în logică în ipostaza de subiect logico-gramatical, despre care afirmăm sau negăm un predicat, aşa cum substanței i se atribuie ca inerente esențele şi accidentele, proprietățile. Printre filozofii contemporani, H. Hoffding se foloseşte de termen în vechea accepție, adică socoteşte drept subiect tot ce este dat sau „obiect de gîndire". Totuşi, nu renunță nici la noul sens, vorbind atunci de „subiectul cunoscător" *(La pensee humaine,* p. 298 şi urm.). Acest sens se menține în filozofia scolastică pînă în neotomismul contemporan, care este fericit că are prilejul să bată monedă proprie din noutăți moderniste. Se relevă că Toma d'Aquino vede pretutindeni *subiecte (supposita),* substrate şi socoteşte *obiectele* ca expresii în conştiință ale subiectelor, deci aspecte inteligibile. „Căci obiectul — zice J. Maritain — nu este nimic altceva decît ceva din subiect transferat în starea de existență imaterială a intelecției în act" (Maritain, *Court trăite de l'existence et de l'existant,* 1947, p.lll). Sensul antic-scolastic al dualismului persista şi la filozofi moderni, la Descartes, Spinoza[1], Locke etc, deci în altă atmosferă de gîndire, atunci cînd afirmarea conştiinței pregăteşte ascensiunea subiectului în noul înțeles. Acest nou înțeles apare întîi la gînditorul german Leibniz, fiindcă el este primul care reduce corpurile la monade, adică la substrate sau substanțe spirituale. Era de aşteptat ca Leibniz să spună : „subiectul (adică substanța, substratul) este sufletul".

[1] Descartes acceptă concepția scolastică, cum se vede din definițiile III şi IV din *Răspunsurile* la *Obiecțiile* aduse „meditației intîia". Aci dă o prezentare geometrică a concepției sale despre existența lui Dumnezeu. Spinoza menține interpretarea carteziană in opera sa din tinerețe *Tratatul scurt,* partea' a Il-a, apendicele II.

De acum noul înțeles își face drum și cucerește filozofia. Cel dintîi mare triumf este opera lui Kant, operă în care subiectul este conștiința sub două manifestări : individuală și generică. Deci chiar de la Kant începe o fundamentală diferențiere a noțiunii de conștiință sau de subiect, deși cele două sensuri ale subiectului sînt confundate chiar de Kant, ca să nu mai vorbesc de urmașii mai puțin scrupuloși, spre marea nefericire a filozofiei. Există un subiect ca intimitate strict personală ce desparte pe individ de individ și un subiect ca atribut universal ce apropie pe oameni. Există o subiectivitate închisă' într-un orgoliu strimt, și o subiectivitate ce unifică pe oameni și-i face receptivi față de chemările lumii și mai ales ale celorlalte conștiințe. Dar ce este obiectul pentru Kant ? De asemenea, noțiunea de obiect începe a se diferenția, firește, în legătură strînsă cu noțiunea de subiect. Un prim sens este realitatea independentă de conștiință, absolută, adică Universul și Dumnezeu. Pentru desemnarea acestui sens, Kant nu întrebuințează termenul de obiect — „obiect-ul" continuă de a avea subînțelesul medieval de proiectare a unei însușiri reprezentative —, ci termenul de „lucru în sine" sau „necondiționat". Termenul de „lucruri în sine" este întrebuințat și de J. Locke. Kant dă noțiunii de obiect sensul următor : obiectul este apusul subiectului, ceea ce este independent de conștiința *individuală,* nu însă și de „conștiința în genere", care prin formula ei *a priori* construiește ceea ce numim natură. Rezultatul este că atît subiectele individuale, cît și obiectele naturii sînt conținuturi ale conștiinței generice, sînt oarecum cei doi poli ai acestei conștiințe. Cum era de așteptat, au fost confundate atît cele două feluri de conștiințe (subiect), cît și cele două feluri de obiecte (lucrul în sine și natura) și se ajunge la concluzia că subiectul și obiectul sînt cele două condiții ale cunoașterii : de o parte subiectul sau conținătorul, de alta obiectele sau conținuturile conștiinței, reprezentările. Unul din primii admiratori ai lui Kant, Karl Leonhard Reinhold, acela care a popularizat kantismul și chiar a avut o puternică influență asupra urmașilor, reduce întreaga filozofie la „principiul conștiinței" *(Satz des Bewusstseins),* pe care îl formulează așa : „în conștiință, reprezentarea este deosebită de reprezentant și de reprezentat și totodată este raportată la amîndoi", așa încît conștiința este reprezentare, iar reprezentarea este raportul dintre subiect (ceea ce reprezintă) și obiect (cel reprezentat). Pe urmele lui Kant și Reinhold, Fichte distinge în „Eul" absolut (generic) eurile particulare care sînt corelative noneurilor particulare. Eul absolut afirmă în sine, printr-un act de creație inconștientă, mulțimea de euri și noneuri particulare. Astfel este confirmată ideea fundamentală a lui Descartes, rezumată în *cogito ergo sum,* că eul este mai bine cunoscut, fiind dat nemijlocit, decît lumea, și că este destul a cunoaște adîncit eul, „sufletul", „omul", pentru a cunoaște lumea. De la Descartes la „existențialiștii" timpului nostru, trecînd prin Leibniz — nu și Spinoza —, prin Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, conștiința (subiectul) a devenit cheia explicativă a lumii, a realității. Subiectul a absorbit treptat lumea, iar la existențialiști „omul" este existența concretă *(Dasein).*

S-â întronat în filozofie ca o axiomă „corelația subiect-obiect" : în orice cunoștință există necesar un obiect cunoscut și un subiect cunoscător. „Orice cunoștință — scrie Schopenhauer — presupune necesar un

subiect şi un obiect. A fi subiect este totuna cu a avea un obiect şi a fi obiect este totuna cu a fi cunoscut de un subiect" (Schopenhauer, *Die vierfache Wurzel des zureîchenden Grundes,* § 41). Schopenhauer este semnificativ, în conceperea raportului dintre subiect şi obiect, prin alte două enunţuri. întîi, prin afirmaţia că subiectul cunoscător, care ştie totul, nu se poate cunoaşte pe sine, adică nu există cunoaştere de sine pe plan intelectual. Subiectul nu se cunoaşte pe sine ca obiect printre celelalte obiecte din spaţiu şi timp, ca reprezentare, ci el se are pe sine numai ca voinţă, ca „lucru în sine". Să dăm cuvîntul lui Schopenhauer. „După cele arătate mai sus, subiectul cunoscător nu poate fi niciodată cunoscut, nu poate fi niciodată obiect sau reprezentare" ; ... „urmează că ceea ce cunoaştem în noi, ca obiect de cunoştinţă, nu este subiectul ce cunoaşte, ci subiectul ce vrea, subiectul voliţiunii, voinţa" (op. *cit.,* § 42). Se ridică acum dificultatea de a explica identitatea dintre subiectul cunoscător şi subiectul voitor. Schopenhauer trebuie să admită această identitate, însă n-o poate explica şi de aceea o numeşte „minunea prin excelenţă" *(ib.,* § 42). Al doilea, Schopenhauer este semnificativ prin afirmaţia că opoziţia subiect-obiect este interioară conştiinţei *individuale,* nu generice, ca la Kant, este dar legată de orice reprezentare şi de aceea o consecventă filozofie a reprezentării este solipsismul, oricît de absurdă ar fi această consecinţă inevitabilă. „Lumea ca reprezentare" este o iluzie, un vis al individului care, el însuşi, ca obiect, ca reprezentare este o iluzie a Voinţei universale oarbe. Epilogul fatal al idealismului modern, care se defineşte mai'bine în secolul al XVIII-lea, cu G. Berkeley, epilogul idealismului solipsismul, a fost exprimat chiar de la începutul secolului al XVIII-lea de un filozof, rămas pînă în timpul nostru necunoscut, deşi curentul de filozofie reprezentat de el a fost combătut ca „egoism" întîi în publicaţia iezuită *Memoirs de Trevoux* din 1713, şi acest nume s-a păstrat şi la Wolff şi alţii. Primul solipsist consecvent este medicul Claude Brunet, autor fecund de lucrări de specialitate şi al operei filozofice, azi extrem de rară, *Projet d'une nouvelle metaphysique,* Paris, 1703. Prezentăm un scurt fragment din această operă. „Astfel, fiecare închide în sine ceea ce el crede că este cît mai diferit de sine, şi noi nu vom distinge fiinţele străine decît consultînd interior fiinţa noastră care devine asemenea cu ceea ce cunoaşte" (Lewis Robinson, *Un solipsiste au XVIII-e siecle,* „Annee philosophique", 1913, p. 27).

Enunţul principal că subiectul, care cunoaşte totul, nu se cunoaşte totuşi pe sine este repetat de un neocriticist care stă departe de filozofia romantică şi iraţionalistă a lui Schopenhauer, de H. Rickert, reprezentant al „filozofiei valorilor". Potrivit spiritului kantian, gînditorul german distinge cel puţin trei subiecte : întîi este subiectul-om ca unitate psihofizică (suflet + corp), al doilea este subiectul-suflet individual, al cărui obiect sînt stările sufleteşti, al treilea este „subiectul gnoseologic" sau cel care cunoaşte nu numai stări sufleteşti individuale, dar totodată lumea corporală, ca şi sufletele individuale, deci întreaga lume fenomenală, care devine obiectul sau conţinutul acelui subiect. La acest subiect seria se opreşte. „Subiectul gnoseologoic", care cunoaşte totul, nu se cunoaşte pe sine. Totuşi, vorbim de el, clădim pe această noţiune o teorie întreagă, fiind un punct universal de referinţă, ceva prezent în toate cunoştinţele. Rickert este totuşi nevoit să admită că avem „noţiu-

nea" *(Begriff)* acestui subiect suprem; adaugă ca această noțiune Se deosebeşte de toate celelalte noțiuni prin aceea că nu este noțiunea Unui obiect, ci a unui anumit subiect *(Grundprobleme der Philosophie,* 1934, p. 110). Întreaga argumentare este un subterfugiu, căci oricare noțiune de care vorbim şi pe care o folosim în explicații este un obiect de cunoştință. A treia noțiune de subiect mai are la Rickert o particularitate, care trădează sensul ascuns al noțiunii. Fiind condiția tuturor corpurilor şi sufletelor individuale, conştiința în genere trebuie sâ fie independentă de toate acestea şi deasupra lor, cum este realitatea metafizică. Rickert recunoaşte independența şi prioritatea „subiectului gnoseologic", dar nu şi caracterul meta-fizic. „Subiectul gnoseologic" nu este *„dincolo* de fizic, înaintea lumii", ci *„dincoace* de fizic" (profizic). Acest subiect îmbrățişează toate dualismele corp-psihic, sensibil-inteligibil (sensuri, valori), fiindcă el este „supoziția" şi „sinteza" tuturor „obiectelor". „Cele două noțiuni ale obiectului şi ale subiectului neobictivabil se postulează reciproc şi numai unul şi altul laolaltă dau noțiunea de totalitate, de care filozofia are să se ocupe în cazul că vrea să fie ştiința totalității" *(ib.,* p. 113). Formula lui Rickert este înşelătoare. S-ar crede că subiectul „neobiectivabil" şi obiectul sînt exterioare sau străine unul altuia, că ar fi „unul *şi* altul", potrivit „principiului heterologic", care la Rickert are misiunea de a evita naufragierea în monism sau în sinteza dialectică. în realitate, toate obiectele sînt dependente de subiectul generic, sînt „conținuturile" lui, pe scurt într-un fel sau altul sînt recesive față de el. La Rickert, ca la toți idealiştii, domină subiectul, iar obiectul este recesiv. Dominarea subiectului a fost posibilă numai datorită unui act arbitrar de oprire la un subiect care nu mai poate fi obiect, deci care nu mai poate fi cunoscut, căci orice cunoştință este o „obiectivare" (sens tradițional, cum ştim). Există şi o altă cale care duce la dominarea subiectului, dacă vrem să ocolim şi actul arbitrar de oprire şi reducere solipsistă la eul individual : subiectul este o existență metafizică, dincolo de experiență. Rickert însuşi cochetează cu metafizica, dar nu merge pînă la capăt cu gesturile curtenitoare, fiindcă păstrează prejudecata idealistă că orice existență presupune un simplu subiect gnoseologic care ia atitudini de valoare, adică afirmă un adevăr sau neagă o eroare. Dealtminteri şi alți kantieni au cochetat cu metafizica, în timp ce principial o respingeau ca o falsă ştiință care vrea să cunoască în sine, independent de subiectul cunoscător. Puternicul curent kantian de la sfîrşitul secolului al XIX-lea a produs o excitație metafizică nesatisfăcută, artificială. De aceea metafizica va părăsi „rațiunea pură" şi se va refugia în iraționalism, în doctrina care apelează la alte metode de cunoaştere, la intuiție, sentiment, „viziuni subconştiente", „viață". Dacă însă păstrăm ipoteza fundamentală idealistă ca o premisă acceptată unanim, anume că orice obiect este dat numai printr-un subiect şi dacă, mai departe, intuiție, sentiment, viață, în sfîrşit, toate mijloacele iraționale aparțin subiectului şi chiar îi sînt mai interioare, îl exprimă din plin, nu vedem cum mijloacele iraționale vor „revela" mai nemijlocit, mai adînc realitatea în sine. Tocmai în aceasta stă paradoxul metafizicii iraționaliste ; cu cît sîntem mai subiectivi, cu atît mai mult ne apropiem de realitatea absolută şi, dimpotrivă, cu cît vrem să fim mai obiectivi, mai capabili de a reprezenta, mai înțelegători prin gîndire, cu atît mai mult ne îndepărtăm

de realitate, cu atît mai mult o facem relativă. Acest paradox [îl] susține fenomenologia lui Max Scheler, fenomenologia ontologică a lui Martin Heidegger, existențialismul lui Jaspers şi J.-P. Sartre. Subiectul, spiritul nu poate fi „obiectivat" sau „reprezentat" ; de aceea el scapă dependenței de un alt subiect care la rîndul lui obiectivează. Cel care obiectivează, subiectul, nu se poate obiectiva pe sine, ci se posedă nemijlocit, vital, „existențial", adică printr-o „comprehensiune" ireductibilă. Dar să fim drepți. Poziția existențialist-iraționalistă are o justificare. Dacă a obiectiva, a reprezenta, a cunoaşte înseamnă, în realitate, a pune obiectul în dependență de subiect, a face din obiect un „conținut de conştiință", cum poate fi subiectul propriul său conținut, deci un obiect ? Desigur, există o ieşire naturală din acest labirint verbal : să sacrificăm prejudecata idealistă că orice obiect reprezentat este o raportare la un subiect şi că nu există decît prin această raportare. Magia idealismului este încă puternică. Dar nereprezentarea sau neobiectivarea subiectului mai are un avantaj : subiectul scapă indiscreției cercetătorului critic şi de aceea noi putem strecura în el tot ceea ce n-ar putea rezista analizei. De aceea teologul protestant Karl Heim şi filozoful Hermann Schwarz au denumit pe Dumnezeu, cel dintîi ca subiectul suprem care nu poate fi obiectivat *(Glaube und Leben,* ed. a Il-a, 1928, p. 35), cel de al doilea ca „Ne-datul" în fața întregii lumii date (H. Schwarz, *Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie,* 1921). Existențialistul M. Heidegger se plîngea într-unui din cursurile sale — ne relatează J. Wahl *(Existence humaine et transcendance,* 1944, p. 19) — că „filozofii au determinat subiectul la un nivel prea jos". Mai degrabă filozofia idealistă trecută (Fichte, Hegel, ca şi neocriticiştii) a aşezat subiectul la un nivel prea înalt. Iraționalismul îl instalează Ia nivelul cel mai de jos, „uman, prea uman", la nivelul kinesteziei ultra-subiective ce pare a revela o adîncime tenebroasă, mistică.

Nu orice criticist împărtăşeşte opinia că dualitatea obiect-subiect este interioară conştiinței, că a fi cunoscut înseamnă a rupe cu realitatea în sine şi a se închide într-o conştiință, ca într-o închisoare din care nu se mai poate ieşi. Nu pentru orice neokantian a fi obiect înseamnă a fi înlănțuit de un subiect, a fi în interiorul lui. încă mai demult, Alois Riehl apăra o interpretare realistă a concepției kantiene : există independent de conştiință obiecte care pot fi cunoscute perceptiv, fiindcă senzațiile subiective sînt o prelungire a calităților din obiecte, a excitațiilor. „Fenomenele depind totodată de constituția activității senzoriale şi de forma excitațiilor care pun în mişcare această activitate. Prin urmare, nu poate exista în experiență un fapt pur fizic şi tot atît de puțin un fapt pur spiritual. Faptele experienței sînt fenomene psihofizice" *(Der philosophische Kritizismus,* voi. III, ed. a Il-a, p. 31). Nu vom interpreta această frază ca afirmarea unei stricte *corelații* — termenul revine şi la Riehl — a subiectului şi obiectului, ca şi cum unul nu poate fi conceput fără altul, aşadar ca şi cum un obiect independent de subiect ar fi o noțiune contradictorie, cum credeau idealistul pozitivist E. Loas şi reprezentanții „filozofiei imanenței" (W. Schuppe, von Leclair etc). Riehl consideră realitatea ca independentă de conştiință, ca un „lucru în sine". „Noțiunea de lucru în sine serveşte la legarea feno-

menului de o realitate independentă de reprezentarea noastră. Ea este indispensabilă şi inatacabilă pentru oricine care nu vrea să considere fără reazem reprezentările sale sensibile" (ib., p. 29). Neocriticistul Riehl vrea să spună altceva, mai temeinic, mai veridic : experienţa nu este o denaturare, o sărăcire a realităţii, ci dimpotrivă o îmbogăţire a ei prin aportul subiectului în actul cunoaşterii. „Cum viaţa conştientă este mai mult decît viaţă, viaţa mai mult decît neviaţa, tot aşa fenomenul, care presupune viaţă, ca şi conştiinţă, trebuie să însemne mai mult decît lucrul care apare" (ib., p. 30). Dacă percepţia ar fi dependentă de subiect, nu se explică asemănarea percepţiei aceluiaşi lucru la mai mulţi indivizi. „Percepţia lumii externe nu este un fenomen individual, ci unul social. Lumea nu este numai reprezentarea mea, ci reprezentarea *noastră"* (ib., p. 142). Francezul Alfred Fouillee modifica principiul cartezian : *cogito ergo sum* în *cogito ergo sumus.* în sfîrşit, Riehl nu proclamă mişcarea drept singura realitate şi calităţile senzoriale (culori, sunete etc.) ca produse subiective ce exprimă mişcări, vibraţii, ondulaţii. Calităţile senzoriale sînt tot aşa de reale ca şi mişcările, fiindcă mişcările sînt şi ele tot senzaţii : „a voi să derivi un sunet dintr-o mişcare, înseamnă a voi să derivi o senzaţie de auz dintr-o senzaţie vizuală" (ib., p. 39).

O teorie a percepţiei, înrudită cu a lui Riehl, dar concepută independent şi fundată pe alte premise, este aceea a lui H. Bergson în opera *Matiere et memoire,* ed. a V-a, 1908. Realitatea este alcătuită din ceea ce Bergson numeşte vag „imagini", termen care cuprinde toate proprietăţile lumii materiale : spaţialitate, mişcări, sunete, temperaturi etc. Percepţia ca atare nu adaugă nimic realităţii şi nu are nevoie de explicaţie ; virtual orice percepţie trebuie să oglindească totalitatea imaginilor lumii, în realitate, ea nu oglindeşte întreaga realitate, ci numai o parte, deci percepţia nu adaugă nimic realităţii, ci o *limitează,* fiindcă ea păstrează numai imaginile care ne interesează vital, care orientează *acţiunea* corpului. „Deci avem de explicat nu cum se naşte percepţia, ci cum se limitează, fiindcă de drept ea ar fi imaginea întregului, dar de fapt ea se reduce la ceea ce ne interesează" *(Matiere et memoire,* p. 29). Nevoia de a acţiona alege din imaginile lumii, drept ghid, acelea care o înlesnesc. Percepţia este o selecţie. „Percepţia mea deci nu poate fi decît ceva din înseşi obiectele ; ea este în ele mai degrabă decît ele sînt în ea... Aşadar, a percepe constă în a detaşa din ansamblul obiectelor acţiunea posibilă a corpului meu asupra lor. Percepţia nu este atunci decît o selecţie. Ea nu creează nimic ; rolul ei este dimpotrivă de a elimina din ansamblul imaginilor toate acelea asupra cărora n-aş avea nici o influenţă, apoi, din fiecare din imaginile reţinute, tot ce nu interesează nevoile imaginii pe care o numesc corpul meu" *(ib.,* p. 255).

Nu este locul pentru o prezentare mai amplă a modului nostru de a concepe natura percepţiei. Ne restrîngem la o schiţă. Refuzăm reducerea realităţii numai la aşa-numitele cantităţi, adică la spaţii în mişcare (vibraţii, ondulaţii), şi nu facem din calităţi simple „produse pur subiective", dar nici nu punem pe acelaşi plan şi la acelaşi nivel ontologic toate calităţile şi cantităţile. Există calităţi primordiale împletite cu cantităţile, cu materia întinsă, cum sînt electricitatea, magnetismul, lumina, căldura etc, dar există şi calităţi care decurg din relaţiile cantităţilor (spaţiilor în mişcare), ca şi a calităţilor primordiale, există deci

calități produse de interacțiunea pe de o parte dintre lucrurile însele (acid, bază, sare, de exemplu), pe de alta dintre lucruri şi organele senzoriale, la care adăugăm contribuțiile psihicului, de exemplu ale memoriei. Acidul, care înroşeşte hîrtia de turnesol, cînd este dizolvat în apă, are un gust acru ; bazele (alcalii) colorează hîrtia de turnesol albastru şi dau un gust leşios, sălciu. Sarea, care provine din înlocuirea hidrogenului dintr-un acid cu un metal, are gustul cunoscut tuturor.

în cugetarea contemporană s-au făcut încercări de a depăşi dualismul obiect-subiect printr-un monism oarecum neutral. Pentru W. Wundt, noțiunile de obiect şi subiect sînt produse tîrzii ale reflecției. Originar există contopirea lor în „obiectul reprezentat". Experiența nemijlocită nu cunoaşte diferențierea obiectului şi subiectului, ci unitatea lor. Soluția lui Wundt nu depăşeşte dualismul, ci amestecă obiectul şi subiectul într-un indistinct „obiect reprezentat", care abia maschează preferința pentru subiect. Monismul lui Wundt este un dualism încă nediferențiat şi încă un dualism care întreține *corelația,* aşezarea pe acelaşi plan a celor doi termeni. Corelativismul, care a terorizat gîndirea, ca o specie de idealism, leagă indisolubil obiectul şi subiectul numai verbal. Dacă definim obiectul ceea ce este dat unui subiect, iar subiectul ceea ce are un obiect, se înțelege că legătura lor este întinsă ca a fraților siamezi. Dacă ne eliberăm de vraja limbajului, constatăm că numai „a se chema obiect" depinde de subiect, nu însăşi obiectul în existența lui ; mimai ..a se chema subiect" depinde de prezența obiectului, nu însăşi existența subiectului. Dar chiar dincolo de servituti terminologice este uşor de văzut că numai cunoştința obiectului depinde de subiect, nu însuşi obiectul şi tot aşa conştiința obiectului face subiectul dependent. de obiect, deoarece subiectul cunoscător ia ființă numai întrucît cunoaşte un obiect, chiar dacă obiectul cunoscut este însuşi subiectul în procesul cunoaşterii de sine. Conştiința şi lucrurile au existență independentă, iar relația lor ca substrat al cunoştinței este una din relațiile posibile în cadrul realității şi încă o relație de importanță secundară.

în acest joc verbal al corelației interesează numai un singur lucru : •dacă în „actul" de cunoaştere obiectul este înghițit de subiect, dacă este „asimilat" şi transformat de subiect sau dacă, dimpotrivă, cum susținea Aristotel în teoria percepției, subiectul este asimilat de obiectul însuşi, devine asemenea obiectului, cum înclină să creadă Bergson. Iată de ce a spune că orice cunoştință se situează necesar în corelația obiect-subiect nu înseamnă a spune nimic. Totuşi, nu respingem corelația dacă îi dăm un sens concret, anume dacă recunoaştem că un termen, obiectul, este dominant, iar celălalt, subiectul, este recesiv. Subiectul însuşi nu garantează existența obiectului, ci numai cunoaşterea lui. De aceeea, subiectul presupune obiectul, nu însă şi invers. Obiectul nu există nici *prin* subiect, nici *pentru* subiect, ci subiectul *pentru* obiect şi chiar *prin* obiect, deşi, datorită capacității sale de a cunoaşte, subiectul atestă originalitatea şi chiar superioritatea sa. Dar cunoaşterea ca atribut superior al subiectului nu înseamnă că subiectul constituie un obstacol pentru cunoaşterea obiectului, nu înseamnă deci că obiectul suferă o deformare din partea subiectului în „actul cunoaşterii".

Sîntem pregătiți pentru a preciza rolul recesiv al subiectului. în noțiunea de subiect vom diferenția două aspecte care au fost făcute şi de

alții, mai ales de Kant și neokantieni de toate speciile, dar în interpretări eronate. Interpretarea obișnuită distinge un subiect psihologic, real, individual, și un subiect logic, gnoseologic, așa-numita „conștiință în genere". Așa cum o înțelegem noi, distincția nu este aceea dintre o conștiință individuală și una generică, aproape metafizică prin universalitatea ei abstractă, un fel de „intelect activ", aristotelic-averroist. Amîndouă conștiințele sînt individuale, fiindcă nu există o altă conștiință decît cea individuală, chiar dacă este vorba de conștiința divină. Distincția este alta, mai adrncă — ea ne va înlesni o noțiune mai adecvată a cunoașterii. Există un subiect care este totuna cu a fi conștient, iar a fi conștient este totuna cu a cunoaște în genere, independent de ceea ce cunoaștem, de „conținuturile" cunoașterii. Acesta este subiectul I. Există un subiect care este totuna cu *anumite* „conținuturi" conștiente, anume cu acele conținuturi care privesc ceea ce se cheamă „subiectiv"- sau „uman" (stări perceptive, stări de gîndire, sentimente, impulsuri etc). Acesta este subiectul II, psihologic, pe cînd subiectul I corespunde oarecum așa-numitului „subiect gnoseologic" sau logic. Dar ceea ce noi numim subiect I n-are nimic abstract, logic, pur gnoseologic, ci este tot ce poate fi mai concret : este subiectul ce însoțește orice act de conștiință independent de *ce anume* este conștient, de „conținuturi". Cuvîntul de- „conținuturi" este în genere nefericit prin subînțelesurile lui materiale și prin raportarea sa la „forma" recesivă. Opoziția „materie-formă" nu servește la nimic Nu servește la nimic pentru următorul motiv. Subiectul I (a fi conștient) îmbrățișează deopotrivă stările psihologice (subiectul II), adică toate contribuțiile conștiinței în percepții, amintiri, conceptualizări, afecte, acte de voință etc, dar și tot ceea ce se cheamă obiect, dat sau existență, fie în sfera reală, fie în sfera suprareală (matematică), fie în sfera ideală (valori), fie în sfera ireală, fictivă, laturi de care ne vom ocupa în alt capitol. Așadar, subiectul I îmbrățișează toate obiectele independent de structura lor, iar printre obiecte există un obiect special,, viața psihologică, pe care am numit-o „subiect II". Acum putem strînge mai de aproape raportul adevărat dintre obiect și subiect. Subiectul I (conștiința ca atare) are atributul de a exprima, fără nici o alterare, toate „conținuturile", adică orice fel de obiect, deci și conținuturile pur psihologice sau subiectul II. în cunoaștere subiectul exprimă *conștient* toate datele, toate obiectele, așa cum sînt ele, iar între obiecte ocupă un loc aparte acele stări psihologice (subiectul II) care își aduc contribuția lor „deformantă". Subiectul I nu deformează ; subiectul II poate deforma, însă primejdia nu este gravă, fiindcă subiectul I exprimă deformările subiectului II, ca orice alt obiect sau „conținut". Nici nu putem gîndî că o conștiință ce cunoaște nu-și imprimă felul ei de a fi asupra a ceea ce este cunoscut, fiindcă psihicul, ca tot ce este real, își atestă prezența. Subiectul I cunoaște obiectul așa cum acesta este dat, constituit din factori numiți obiectivi și din factori psihologici (subiectul II). Hoffding- avea dreptate scriind : „cînd considerăm ceva ca obiect, trebuie să indicăm constituția subiectului gînditor pentru care el există" *(La pensee- humaine,* p. 300). Nu este nici o mirare că orice *cunoștință* a unui obiect este legată de o anumită structură a spiritului cunoscător, de un subiect II. Cu cît spiritul este mai bine înzestrat, mai bine înarmat și. pregătit, cu atît mai exactă va fi cunoașterea obiectului, a realității. Un

spirit antrenat va fi prudent, căci el ştie că în obiect în genere se încrustează, adesea în ascuns, factori subiectivi (subiectul II), care totuşi, faţă de subiectul I, constituie un obiect printre altele.

Cum expunerea noastră s-a dezvoltat rezemată pe distingerea celor două subiecte şi cum ea a fost nevoită să facă o diferenţiere corespunzătoare şi la obiect, să prezentăm într-o diagramă principalele sensuri.

Subiectul I	(a fi conştient de ceva, de un obiect oarecare)	/	Subiectul II	(a fi conştient de propriile stări sufleteşti)
| ' ţ		/	j	
Obiectul I	{orice fel de „conţinut" conştient}	*if*	Obiectul II	(orice fel de „conţinut" conştient, afară de stările sufleteşti).

Subiectul I este capacitatea de a fi conştient de ceva, fără nici o diferenţiere a acestui ceva. Acest ceva nediferenţiat, global, în care intră orice fel de obiect, este obiectul I. Subiectul II este a fi conştient de propriile stări de conştiinţă, ca atare el este o diferenţiere a obiectului I, deci subiectul II este pentru subiectul I Un obiect printre celelalte obiecte. Cînd diferenţierea s-ă făcut, rămîn faţă în faţă subiectul II (stările de conştiinţă), adică un anumit obiect (faţă de subiectul I), şi obiectul II, adică toate celelalte obiecte, afară de stările de conştiinţă. Aşadar, subiectul II şi obiectul II se opun, dar nu şi subiectul II faţă de obiectul I, căci subiectul II este un obiect oarecare, un „conţinut" conştient pentru subiectul I. Fiecare epocă istorică, fiecare conştiinţă are un anumit subiect II, adică o anumită structură psihologică, social-istorică mai mult sau mai puţin bogată şi diferenţiată, o ascuţime de gîndire, o densitate de concepere, o adâncime critică şi o putere imaginativă variabile. Urmează de aci o constatare foarte importantă. Subiectele II sînt nenumărate, subiectul I este unul şi acelaşi, este identic, fiindcă funcţia acestuia este să exprime orice fel de obiect, obiectul global şi integral (obiectul I) aşa cum este dat, cu perfecţii sau imperfecţii. Trebuie să stăruim asupra* subiectului I, identic, universal, fiindcă el sau este ignorat, sau este interpretat eronat, adeseori metafizic. A fi subiect este proprietatea fundamentală a conştiinţei, fiindcă ea unifică celelalte proprietăţi generale ale conştiinţei : perceperea, reprezentarea, afectarea, acţiunea. Spre deosebire de acestea, care au particularizări (o *anumită* percepţie, reprezentaţie, sentiment etc), subiectul nu se particularizează, ci rămîne proprietate identică, absolut simplă (Joh. Rehmke, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie,* ed. a IlI-a, 1926, p. 85). Cum spuneam, constatarea este foarte importantă,' căci subiectul I nu este numai proprietatea fundamentală a conştiinţei, ci este reazemul cunoaşterii în genere ca exprimare a lucrurilor însele, nu a unor simple fenomene sau transpuneri subiective, şi totodată este reazemul moralei, al capacităţii sufletelor de a se identifica prin iubire. Este morală numai acţiunea care decurge din capacitatea oricărei conştiinţe de a se simţi una cu celelalte conştiinţe. în cadrul subiectului I se află subordonat *recesiv* subiectul II, care este *eul* cu stările particulare, din care unele au colorit social şi sînt împărtăşite de o comunitate, dar şi acestea cu un coeficient individual. De aceea am sublimat de la început semnificaţia opoziţiei dintre subiectul personal, psihologic, intim, incomunicabil,

şi subiectul generic fără particularizări individualizante. Totuşi, cele două subiecte nu sînt juxtapuse, ca realităţi străine, ci se întrepătrund fără a se confunda.

In lumina celor expuse, dominarea obiectului şi recesivitatea subiectului nu mai întâmpină nici o rezistenţă. In adevăr, subiectul I, care îmbrăţişează orice fel de obiect (obiect I), se cunoaşte şi pe sine ca obiect I, fără ca în această identitate a subiectului I şi a obiectului I să existe un mister, cum credea Schopenhauer. Capitolul următor va aduce noi lumini. în ce priveşte variaţiile structurale ale subiectului II, în ciuda scepticismului tradiţional care sublinia pletoric diversitatea „omului", constatăm că nu numai perceperea varietăţii, dar şi imaginarea lor are limite. Nu ne putem imagina fiinţe cu organe *total* deosebite de ale noastre sau logici supuse unor legi cu totul deosebite de legile cunoscute (legea identităţii, a excluderii contradicţiei, a excluderii terţului, a raţiunii suficiente, pentru a cita numai pe cele clasice). Aceste limite ale logicii descurajează speculaţiile meta-logice, corespunzătoare speculaţiilor meta-geometrice ale geometriei noneuclidiene.

Recesivitatea subiectului poate fi demonstrată şi cu ajutorul altui argument. Subiectul cunoscător sau gînditor nu este o instanţă suverană, independentă de lume, cum este ispitită să creadă teoria cunoaşterii ca doctrină, fiindcă ea are ca resort şi inspiraţie primatul subiectului şi dependenţa recesivă a obiectului. Dictatura teoriei cunoaşterii de la sfîrşitul secolului al XIX-lea a luat sfîrşit. Exemplele sînt numeroase. Cităm pe unul mai recent. Gînditorul englez A. N. Whitehead leagă cunoaşterea de sine de cunoaşterea lumii şi consideră eul un obiect printre obiecte „Cunoaşterea de sine provine din propriile sale relaţii cu lucrurile ale căror aspecte ea le percepe. Ea percepe lumea ca un sistem de relaţii reciproce şi astfel ea se vede pe sine ca reflectată în lucruri" (Whitehead, *La science et le monde moderne,* 1930, p. 194). „Situaţia elementară revelată de cunoaşterea sensibilă este «eul-obiect» prin obiecte" *(ib.,* p. 198). A considera subiectul ca un obiect printre obiecte nu înseamnă a desfiinţa caracterul specific al subiectivităţii, fiindcă obiectul nu cuprinde numai corpurile străine, ci orice fel de dat — în primul rînd, cel real —, deci şi conştiinţa mea şi a celorlalţi. Nimic nu ne cere să ne lepădăm de subiectivitate, dacă o aşezăm la locul ce i se cuvine, loc accidental din punctul de vedere al lumii, dar esenţial pentru noi. Dar, de asemenea, nimic nu ne cere să facem din subiect — din orice fel de subiect — criteriul suprem al existenţei sau să-i creăm o poziţie excepţională : „ceea ce nu poate deveni obiect". Să ne ferim de sugestiile unei definiţii verbale. Ceea ce *numim* subiect nu este obiect, deşi în sine, *independent de numele ce i l-am dat,* este un obiect oarecare — este obiect orice dat despre care vorbim sau asupra căruia ne pronunţăm într-un fel sau altul. Chiar dacă înţelegem prin obiect numai ceea ce este real sau „în lume", subiectul nu-şi asigură o poziţie excepţională. „Căci întocmai cum mîna care apucă un obiect este ea însăşi un obiect printre altele, tot aşa spiritul care prinde lumea este, în acelaşi timp, o existenţă, sau un eveniment din această lume. Astfel în existenţa biologică individul face parte din mediu, deşi i se opune ; sinteza lor constituie viaţa întregului" (Emile Lasbax, *La dialectique et le rythme de l'univers,* 1925, p. V—VI).

" Subiectul este „în lume" şi de asemenea cunoştinţa este „în lume", amîndouă fiind părţi ale obiectului în sensul cel mai general şi heprejudicios al cuvîntului. Dacă este cineva care trăieşte din graţia altuia, deşi este şi el un „cineva", este subiectul II. Noi, care pretindem că prin cunoaştere producem lumea, sîntem „părţi" şi produse ale lumii, la care sîntem nevoiţi să ne adaptăm, chiar atunci cînd adaptăm lumea la nevoile noastre. Berthold Kern relevă potrivirea cerută de selecţia naturală între aparatul de cunoaştere şi realitate. Realitatea şi-a produs aparatul de care avea trebuinţă. „Astfel dispoziţia noastră spirituală nu este o întocmire creată artificial şi opusă lumii externe ca ceva străin, ci un rezultat al experienţei dobîndit în evoluţia omului, un produs al evoluţiei îndreptat, datorită eredităţii, tradiţiei şi educaţiei, spre realitate ca izvor al experienţei — dacă vrem, o maşină, al cărei constructor a fost procesul lumii ca atare ; ea poartă în sine trăsăturile lumii şi lucrează după directivele ei şi redă conţinutul ei prelucrat în forma cunoaşterii noastre, dar nefalsificat. Aci rezidă şi originea noţiunilor noastre de cunoaştere, prin mijlocirea cărora şi în care noi cuprindem şi descriem realitatea ; ele sînt un produs al felului particular al acestei -«maşini» şi mărturisesc despre activitatea ei, dar ele rămîn cu toate acestea credincioase, în formă şi conţinut, originii lor reale, chiar atunci cînd activitatea maşinii a imprimat conţinutului experienţei pecetea spaţiului, a materiei, a existenţei obiective, a conexiunii cauzale etc. ; căci şi această pecete ne duce la influenţa constructorului maşinii, inevitabil şi indiscutabil" (B. Kern, *Weltanschauungen und Welterkenntnis,* 1911, p. 56—57).

O singură ipoteză ar putea zdruncina conceperea structurii subiectului, în toate ipostazele lui, ca adaptare la realitatea în mijlocul căreia organismul este destinat să trăiască şi să se orienteze prin cunoaştere. Este ipoteza îndrăzneaţă a lui Descartes rezumată în noţiunea de „geniu rău" sau de „Dumnezeu înşelător", argumentul suprem al scepticismului. Un „geniu rău" ar putea să ne inducă în eroare, adică să ne facă să credem că există în adevăr lucruri pe care noi le concepem „clar şi distinct" şi totuşi ele nu există. Gîndirea clară şi distinctă, pe care noi ne rezemăm pentru a afirma existenţa, este raţiunea. Ipoteza geniului rău se referă, cum interpretează Oct. Hamelin *(Le systeme de Descartes,* ed. a Il-a, 1921, p. 118), la structura lumii, nu la structura raţiunii ; s-ar putea dar ca spiritul să fie raţional, adică să fi fost făurit raţional de un „Dumnezeu înşelător", dar realitatea să fi fost întocmită iraţional, interpretare care nu este străină iraţionalismului contemporan. Ce geniu pervers a putut crea o structură raţională într-o lume iraţională ? Ipoteza carteziană este un joc speculativ, fiindcă nu este controlată. Ar trebui ca alături de cunoştinţa raţională, înşelătoare să avem cunoştinţa exactă a realităţii iraţionale, adică să cunoaştem şi lumea ca iraţională. Atunci mai avem nevoie de o raţiune străină de realitate şi mai există inducere în eroare ? Mai degrabă, într-o lume iraţională, raţiunea, adică subiectul I, capacitatea de a fi conştienţi, va cere să cunoaştem lumea aşa cum este, ca iraţională, lipsită de legi şi de ordine, şi nicidecum ca o realitate structurată logic şi finalist. în orice caz, subiectul rămîne recesiv faţă de obiect. Aşadar, subiectul este un obiect printre celelalte obiecte — nici nu poate fi altceva dacă subiectul care se cunoaşte pe

sine este în acelaşi timp obiect —, dar este un obiect unic, *sui-generis*, îndeosebi prin caracterul său, uimitor, inexplicabil pentru atîția filozofi, de a fi totodată subiect şi obiect. în acest sens, subiectul este recesiv față de obiect, adică se subordonează obiectului şi simultan revendică pe drept privilegiul de a fi un obiect ireductibil, original, un pol antitetic al obiectului.

17. EXISTENȚÂ-CUNOAŞTERE

Expunerea dualismelor relativ-absolut şi obieet-subiect au netezit terenul pentru o cercetare sumară a dualismului *existență-cunoaştere*. Cercetarea de față va fi sumară, fiindcă am tratat pe larg problema în alte studii, îndeosebi în *Cunoaştere şi existență* (1939) şi *Ce. este cunoştința ?* (1947), care prezintă versiunea din urmă a punctului nostru de vedere. Poate că în echipamentul teoretic al omului nu există o altă noțiune care să fi sedus cu mai multă uşurință credulitatea noastră, prin falsa ei evidență. Faptul esențial şi universal al cunoaşterii, în care se cuprind toate cunoştințele particulare, nu are pe ce să se sprijine în efortul său de a se defini, de a se cunoaşte pe sine. în adevăr, greutăți imense şi numeroase blochează calea cunoaşterii cunoştinței, ori de cîte ori vrem să ieşim din simpla constatare a faptului. Greutățile rezultă aproape toate din recursul la metafore, din întrebuințarea comparațiilor împrumutate lumii spațiale. Un exemplu tipic şi mai recent este filozofia lui Bergson, care, avînd ca țintă principală de-spațializarea vieții psihice, apelează necontenit la metafore spațiale, mai ales la cea mai periculoasă : exterior-interior. „Intuiția pătrunde în interiorul lucrurilor, inteligența rămîne la exteriorul, la suprafața lor, adică la simple relații, de precădere geometrice". Interpretarea metaforică naivă explică neîncrederea în valoarea obiectivă a cunoştinței, agnosticismul şi scepticismul. Spencer ne asigura că majoritatea gînditorilor au afirmat că „realitatea ce există înapoia fenomenelor este incognoscibilă şi va rămîne pururea", şi numără printre agnostici pe Aristotel, Augustin, Albert cel Mare, Giordano Bruno, Bacon, Spinoza etc. Prin asemenea apreciere, Spencer nu trădează o cunoştință mai adîncită de istoria filozofiei, însă trădează uşor una din dispozițiile spiritului său, care este şi a altora, de a exagera importanța a ceea ce nu cunoaştem față de ceea ce cunoaştem, poate ca o reacțiune justificată împotriva valorificării peste măsură a stocului de cunoştințe.

Rezultatul interpretării metaforice este catastrofal : faptul cunoaşterii, a cărui destinație este să dezvăluie existența, este să fie o „ontofanie", în realitate suprimă existența prin absorbirea ei în „conținuturile de conştiință". A exista devine totuna cu „a exista în conştiință" sau „a exista prin activitatea creatoare a gîndirii". Trebuie să salvăm existența din îmbrățişarea sufocantă, din captivitatea conştiinței. Existența este faptul primordial, valoarea majoră, dominantă ; conştiința este faptul secundar, valoarea recesivă. Cunoştința, nu domină existența, care de aceea nu trăieşte din mila cunoştinței, ci este ea însăşi o existență,

o manifestare a existenței, şi de aceea între existența integrală şi cunoştința ca existență parțială există o disproporție inevitabilă, care totuşi nu răpeşte cunoştinței competența ei obiectivă, fie şi limitată. Cunoştința plăteşte capacitatea ei de a lumina existența prin servituti care decurg din jocul relațiilor existențiale. Dacă a exista sau mai precis a fi real înseamnă a sta în raport de acțiune, ființa care cunoaşte este situată în țesătura de relații a lumii în anumite locuri şi timpuri, în certe condiții, şi ca atare ea trebuie să înregistreze limitările inerente realității. Dacă n-ar înregistra condițiile limitative, ea ar trăda realitatea. Pretenția unei cunoştințe totale şi simultane, ideal atribuit lui Dumnezeu, este, aplicată la om, o sfidare aruncată existenței însăşi. Filozofia modernă idealistă a îndumnezeit cunoaşterea omului, făcînd din spiritul acestuia o potentă care creează universul, fără nici o contribuție, din afară, numai cu ajutorul activităților înnăscute sau apriorice ale Rațiunii.

Două mari prejudecăți — adevărate mituri filozofice — falsifică fenomenul cunoaşterii şi explică devierea idealistă cu consecințele ei : relativismul, scepticismul, fenomenismul şi agnosticismul : 1) mitul spațialității, adică explicarea genetică a cunoştinței prin intermediul metaforelor spațiale ; 2) mitul opoziției dintre pasivitate (receptivitate) şi activitate (spontaneitate), mit oare caută să repare daunele pricinuite de mitul dinainte. Amîndouă au făcut ravagii în cugetarea europeană, îndeosebi modernă. Gîndirea antică nu s-a lăsat cu totul pradă jongleriilor speculative ce rezultă din contrastul activității şi pasivității, şi are bunul simț de a nu trage toate concluziile fatale ale mitului spațial.

Eroarea primă, care aşază existența pe un plan recesiv față de cunoaştere, este punerea problemei cunoaşterii în termeni de spațiu. Notăm de la început că punerea în acest fel a problemei este posibilă şi verosimilă la cunoaşterea „altuia", adică a „lumii externe", nu şi la cunoaşterea de sine, a „lumii interne", deşi un gînditor critic ca J. Locke transpune şi cunoaşterea de sine în termeni spațiali. El vorbeşte de un „simț intern", de un fel de organ senzorial intern, care mijloceşte cunoaşterea de sine, ca şi cum eul se distanțează de sine însuşi pentru a se cunoaşte, aşa cum corpurile „din afară" sînt cunoscute prin „simțul extern", prin organele senzoriale ce leagă pe om de corpurile „din afară", adică aflate la o distanță variabilă de corpul nostru. Problema cunoaşterii, viciată de spațialitate, porneşte de la presupunerea că între conştiința ce cunoaşte şi obiectul extern de cunoscut există o *distanță* care în genere este marcată de depărtarea dintre obiectul extern şi corpul celui ce cunoaşte. Ca efect al distanțării, conştiința este aşezată în sens propriu *în* corp, *în* creier, deci ea devine un conținut al corpului conținător. Dar mai mult şi, poate, mai grav. Conştiința însăşi devine un conținător, un fel de corp gol, un borcan in care se află cunoştințele ca nişte „conținuturi". Astfel ajungem să considerăm percepțiile, reprezentările, ideile drept „.conținuturi de conştiință", drept existențe ciudate care se află „în noi". Expresia de senzații etc. „în noi" este prezentă ca ceva de sine înțeles de la Plafon pînă astăzi.

Problema cunoaşterii, pusă pe baza distanțării dintre subiect şi obiect, sună aşa : cum ajunge subiectul la obiectele din afară sau cum ajung obiectele din afară la subiect, pe scurt, cum are loc saltul peste

„prăpastia epistemologică" ? în istoria filozofiei sînt teorii ce susțin peregrinarea sufletului înspre obiecte — e drept aceste teorii se întîlnesc mai rar —, ca şi teorii care caută mijloacele explicative pentru transportarea sau invadarea în suflet a obiectelor. Amîndouă teoruie erau sortite să apeleze la noțiunea de „imagine", de „copie" a cunoştinței ca dublură a obiectului, a subiectului ca oglindă a obiectului. Din cauza distanței dintre subiect (conştiință) şi obiect, subiectul nu *are,* nu *posedă* chiar obiectul, ci o imagine, iar imaginea este „în noi", ca un reprezentant psihic al corpului din afară. Noțiunea de cunoştință-imagine are un fond de adevăr, fiindcă destinația cunoştinței este să „exprime" existența. Dar fondul de adevăr este mistificat de datele spațiale ale problemei, care nu pot împiedica reflecția critică de a pune întrebarea : de unde ştim că percepția, reprezentarea etc, este o imagine a lucrurilor, dacă eu am ca date numai imaginile, nu şi lucrurile ? Distanțarea cunoscătorului de obiectul cunoscut are şi o altă consecință în afară de teoria imaginii, o consecință pe care au dedus-o pe față filozofii moderni : cunoştința ca imagine este o *relație* între subiect şi obiect, însă o relație care nu se află la mijloc „între" subiect şi obiect, pentru a umple golul spațial dintre aceştia, ci se află în subiect, care se grăbeşte să profite de această situație privilegiată pentru a transforma obiectul într-un „conținut de conştiință". Astfel, relația dintre obiect şi subiect este relația dintre subiect şi un conținut al său, devenit drept compensație o „imagine" a obiectului extern, care în cele din urmă va fi sacrificat ca inutil. Cunoştința este un proces care se desfăşoară în cadrul unei conştiințe, este dar o „chestie particulară" a acesteia. După ce „realitatea externă" şi-a făcut datoria de a furniza „imagini" conştiinței, aceasta se poate dispensa de partenerul ei extern, deoarece „obiectul" poate fi simplul „conținut de conştiință". Subiectul are de acum imaginile, portretele realității. De cele mai multe ori imaginile lucrurilor nu sînt gata de la început, pentru a-şi lua locul în conştiință, ci trebuie să treacă prin unele transformări de adaptare, trebuie să fie „asimilate", cum sună expresia curentă la unii gînditori contemporani, care fac mare caz de precizare terminologică, cum se constată la gînditorul francez Andre Lalande, cunoscutul autor principal al *Vocabularului filozofic.* Lalande descoperă pretutindeni operația de „asimilare" a obiectelor de către spirit, pentru a le identifica sau omogeniza. în aceleaşi ape navighează Emile Meyerson, care face şi el din „identificare" ocupația unică a spiritului.

Dacă cunoştința este o relație între doi termeni nu numai deosebiți, ci şi separați spațial, cum are loc cunoaşterea de sine, care de la Descartes încoace trece drept cea mai sigură cunoaştere ? în cunoaşterea de sine nu există doi termeni, ci unul singur, iar acolo unde este dat un singur termen, relația nu este posibilă. Expresia „distinsă" : „relația cu sine însuşi" poate satisface prin sonoritatea ei, însă nu spune nimic. Deci cunoaşterea de sine este o cunoaştere care nu include o relație. De aceea de la Schopenhauer se repetă că subiectul cunoscător cunoaşte totul, dar nu se cunoaşte pe sine. Totuşi este un fapt că sufletul are con-ştiință, că se cunoaşte pe sine. Cum este posibil ca unul şi acelaşi subiect să se dubleze, să fie propriul său conținător ? Schopenhauer conchide descurajat că subiectul nu se dublează decît pe pla,

nuri diferite, cunoştinţă şi voinţă, dar că subiectul cunoscător şi subiectul voitor sînt identice. Identitatea lor însă este inexplicabilă, este o „minune", „nodul lumii". Aceeaşi dublare a conştiinţei, cerută de teoria cunoaşterii-relaţie, explică de ce unii filozofi' contemporani nu admit că sufletul, spiritul, conştiinţa pot fi tratate ca obiecte printre obiecte. Fireşte, ei nu merg pînă la afirmaţia că sufletul este un mister absolut, dar cred că el nu poate fi cunoscut ca orice altă existenţă obiectivă, desigur pentru motivul că orice cunoaştere este o „obiectivare", o „proiectare", o „distanţare". Cunoaşterea de sine este o prehensiune iraţională, intuitivă, un salt într-o sferă „neempirică", metafizică. Noi nu vedem nici un motiv serios de a opune cunoaşterea „altuia" (a ceva străin) şi cunoaşterea „de sine". Ele stau pe acelaşi plan al experienţei şi au aceleaşi imperfecţii, adică se desfăşoară treptat, „în aconturi", luptînd cu eroarea care nu este altceva decît strecurarea în faptele adecvate prezentului a unor fapte inadecvate, străine de situaţia prezentă, dar altă dată adecvate. Avea dar dreptate Heraclit să spună că „nu vei putea descoperi, mergînd, hotarele sufletului, pe orice drum vei păşi, atît de adînc este sensul lui" *(Fragm.* 45, Diels, *Vorsokratiker,* voi. I, ed. a V-a, p. 161). Sufletul are adîncimile lui, pe care psihologia mai nouă a încercat să le exploreze, nu totdeauna cu rezultate fericite. Caracterul fragmentar şi progresisv al cunoştinţei este universal. Pentru a da vieţii savoare, cucerirea treptată a adevărului este de preferat. Ce-ar face omul dacă ar putea cuprinde dintr-o privire tot adevărul? S-ar proclama un Dumnezeu! Şi apoi? Dealtminteri, cum vom mai vedea, omul a încercat să uzurpe tronul divin şi pe altă cale. Că cunoaşterea nu este o relaţie, decurge de asemenea din următoarele două constatări :

1) Noi avem în cuprinsul cunoaşterii numeroase relaţii. Dacă şi cunoaşterea ar fi o relaţie, ar însemna că o relaţie cunoaşte celelalte relaţii, în timp ce, în realitate, cunoaşterea nu este relaţie, ci are ca obiectele sale relaţiile ;

2) Mai mult chiar, relaţia care pretinde că este cunoaşterea se cunoaşte totuşi pe sine. Deci ea este o relaţie ce intră în relaţie cu sine însăşi. Ieşirea din acest drum înfundat este concluzia că a cunoaşte nu este o punere în relaţie, atît la cunoaşterea de sine, unde faptul este izbitor, cît şi la cunoaşterea altuia, unde teoria relaţionistă este mai tenace.

Dacă cunoaşterea nu este o relaţie, ce este ea atunci? In ce priveşte cunoaşterea altuia, nici această situaţie nu ridică mari dificultăţi. Concepţia tradiţională înstrăinează cunoaşterea de obiectul ei, duce la antagonism între „om şi natură", creează dualismul dintre ceea ce este în noi şi ceea ce este în afară, provoacă o dizarmonie, un mare decalaj între cunoştinţă, ca „imagine" sau „imitaţie", internă, şi obiectul ei, ca „model" exterior. Cunoaşterea obiectului rămîne veşnic indirectă, prin mijlocirea unei „imagini". Teoria noastră năzuieşte să lichideze conflictul dintre „interior" şi „exterior", dintre cunoaştere şi obiect. Dificultăţile ce decurg din faptul cunoaşterii treptate, fragmentare a obiectelor nu rezultă din înstrăinarea cunoaşterii ca imagine de modelul ei, de obiect, ci din complexitatea lumii obiectelor, din structura lor activă şi relaţionistă. Cum am încercat să demonstrez mai demult (vezi *Cu~*

mmştere şi existenţă, 1939), cunoaşterea „altuia", a „lumii externe, „este ***iSmctă*** (nu indirectă, prin „imagini"), fiindcă între cunoştinţă şi lumea materială nu se deschide „prăpastia epistemologică" şi nu este de aceea un „salt periculos", după expresiile lui William James *(L'idee de verite,* 1913, p. 99). Enunţînd că lumea externă ne este dată direct, n-am înţeles că noi dispunem de o „intuiţie" sau un contact nemijlocit cu „lucrul în sine", adică cu realitatea unui lucru izolat, prin desăvîrşita ştergere a conştiinţei şi a tuturor situaţiilor concrete în care se desfăşoară cunoaşterea, ci numai că nu avem nevoie de o copie în noi a obiectului din afară. Lumea zisă-externă ne este dată fără mijlocirea imaginilor, fiindcă intre lume şi noi (conştiinţa noastră) nu există o distanţă. Distanţă există între corpurile din afară şi corpul meu, dar nu există între toate corpurile la un loc şi conştiinţa mea. De asemenea — repetăm —, în •cadrul lumii obiectelor ce cuprind şi factorii zişi-subiectivi (subiectul II), se cuprinde dar şi conştiinţa cu toate capacităţile şi forţele ei. In orbita obiectelor se mişcă şi sufletul cu atributele lui psihologice şi sociale, iar cunoaşterea trebuie să integreze acest factor, care nu ne înstrăinează de lucruri, nu falsifică lumea, nu este un ecran ce ascunde realitatea, ci dimpotrivă ne ajută să ajungem la ea şi s-o descoperim. Pentru perceperea lumii este nevoie de o relaţie, dar relaţia nu este al treilea factor, puntea de cunoaştere între lume şi conştiinţa mea, ci este mijlocul de a prezentifica lumea unei conştiinţe, mijlocul care intră şi el în materialul cunoscut şi este exprimat de cunoaştere. Cunoaşterea altuia are două strate : stratul dominant, de legătură directă cu obiectul, şi stratul secundar, *recesiv,* adjuvant, prin care se face legătura şi care este un factor integrant al obiectului. De aceea este o întrebare fără sens : cum ajunge lumea la cunoştinţa mea ? Căci, pentru a şti cum lumea obiectivă ajunge la cunoştinţa mea, trebuie să admit o lume în afară de mine, pe care totuşi n-o cunosc, fiindcă mă întreb : cum ajunge ea să fie cunoscută ? întrebarea este cu sens, dacă admit că lumea externă, că obiectul în genere îmi este cunoscut şi mă mulţumesc să cercetez în ce condiţii, prezente dinainte în cunoştinţă, lumea îmi este cunoscută. Nu cunoştinţa este o relaţie, ci relaţia este *în* cunoştinţă, un element al acesteia. Lumea obiectelor este dată direct de la început.

Ceea ce noi numim percepţie, *reprezentare,* noţiune exprimă relaţia secundară în cadrul lumii obiectelor care este dată, cunoscută, şi nu aşteaptă să fie relevată prin această relaţie. Sau într-o interpretare variată : percepţia, reprezentarea etc. nu este o dublură subiectivă a lumii obiectelor, nu este o *imagine* — relaţia ca al treilea termen pe lingă obiect şi subiect —, ci este însuşi obiectul, *întrucît* stă în relaţie cu o conştiinţă ştiutoare. Cunoştinţa este obiectul însuşi, plus relaţia lui secundară cu o conştiinţă, este dar obiectul considerat ca un termen *relativ.* Iar relaţia nu este ceva alături de obiect, ci face parte din lumea obiectelor şi vorbesc de ea, ca şi de conştiinţă, ca de un obiect printre obiecte. Punctul nostru de vedere nu identifică „existenţa" şi „ideea", cum propune idealismul antic (filozofia eleată) sau modern, căci o asemenea identificare presupune *doi* termeni care âu totuşi ceva identic. Cunoştinţa este chiar obiectul, prezentificat însă prin anumite relaţii, care au importanţa lor; ele îmbogăţesc obiectul sau „lucrul în sine" cu relaţii şi însuşiri care vin de la mediu, de la omul individual

sau social. Organele senzoriale, aparatul psihic sînt auxiliare ale cunoştinţei, nu opreliştele ei. „Este o idee irealizabilă de a concepe aparatele senzoriale ale fiinţelor organice nu ca mijloace auxiliare ale cunoaşterii sau ale orientării în lume, ci numai ca opere ale iluziei, şi anume într-un grad cu atît mai înalt cu cît sînt întocmite mai fin şi artistic şi cu cît conţinuturile produse de ele, calităţile sensibile se îndepărtează de perceperea proceselor mecanice cele mai simple, ca presiune şi şoc" (Fr. Jodl, *Kritik des Idealismus,* 1920, p. 127).

. Relaţia, încrustată *în* cunoaştere, este secundară, ajutătoare, recesivă, care oricîtă semnificaţie ar avea pentru orice fel de cunoaştere nu este ceva care, adăugîndu-se obiectului şi subiectului, ajunge să-i absoarbă, să-i desfiinţeze. Numai dacă socotim relaţia ca un act sintetic, creator al conştiinţei, cum propune idealismul „actualist" al lui Fr. Bradley sau Giovanni Gentile, numai atunci relaţia sau „sinteza" premerge termenilor relaţiei şi oarecum îi creează sau îi transformă interior. Gentile răstoarnă raportul real dintre relaţie şi termeni : nu termenii fundează relaţia, cum ne arată faptele, ci relaţia fundează termenii, cum vrea speculaţia idealistă. In cunoaşterea de sine nu este nevoie de acea relaţie secundară, fiindcă nu există doi termeni din care unul este dat celuilalt datorită unei relaţii secundare. Orice stare psihică este însoţită de conştiinţa de sine, ceea ce nu este totuna cu o reflecţie asupra sa, ca în introspecţie. Introspecţia este o îndreptare intenţională asupra sa, mai ales pentru a înlătura posibilele „minciuni ale vieţii interioare", sau~„iluzii vitale", sau „bovarysmul" încrederii excesive în veracitatea conştiinţei de sine, care totdeauna este situată într-un mediu social cu exigenţele şi sugestiile lui. Ecoul vieţii sociale pătrunde pînă în adîncul conştiinţei individuale. Pentru realizarea introspecţiei este nevoie de unele relaţii secundare, de intervenţia aparatului critic al gîndirii, de mobilizarea experienţelor trecute, de confruntarea cu alte experienţe, aşa încît putem spune că, în afară de acea nemijlocită conştiinţă de sine care însoţeşte orice stare psihologică, cunoaşterea este înlesnită recesiv de anumite relaţii care fac parte din cunoşterea *în genere,* chiar dacă nu sînt date totdeauna în mod clar ca atare. *Relaţia este în cunoaştere, nu cunoaşterea în relaţie.*

Al doilea mit, solidar cu mitul spaţialitaţii, este explicarea cunoaşterii cu ajutorul opoziţiei dintre pasiv (receptiv) şi activ (spontan). Şi acest mit transformă o distanţă din cadrul cunoaşterii, transformă o parte în întreg. Mai mult, se apelează la această opoziţie intrinsecă cunoştinţei pentru a defini cunoaşterea în genere. Nu cunoaşterea este activă sau pasivă, ci pasivitatea şi activitatea sînt conţinuturi particulare ale cunoaşterii. Tradiţia consideră sensibilitatea ca pasivă sau receptivă — receptivitatea este mai mult decît simpla pasivitate, este adică un fel de activitate, activitatea de a primi, iar gîndirea (inteligenţa, raţiunea) este activă şi chiar activă din proprie iniţiativă sau „spontană". Care poate fi originea acestei opoziţii mitice ? Originea nu este un fapt unic, ci o mulţime de fapte de naturi felurite, de la experienţe mistice pînă la subtile raţionamente. Un prim şi însemnat fapt este dependenţa cunoaşterii în genere de o iniţiativă a „omului". Acesta are voinţa de a cunoaşte şi ca atare subiectul cunoscător poate fi considerat ca activ, deşi pînă la urmă se dovedeşte a fi pasiv. De altă parte,

obiectul nu are vreo inițiativă, nu dovedește voința de a fi cunoscut, dar el cu atît mai mult își impune prezența, iar subiectul ce pornește să cunoască se înclină în fața obiectului. Obiectul apare atunci activ, în timp ce subiectul cunoscător se mulțumește a fi pasiv. Acest joc de basculă între activ și pasiv nu are nici un rezultat. Putem spune tot așa de bine că obiectul este prezent conștiinței, sau că conștiința este prezentă obiectului. în orice cunoaștere, chiar în simpla senzație, conștiința este activă, suferă schimbări sau este pasivă, încordează atenția uneori în cel mai înalt și absorbant grad, răscolește amintirile pentru a încadra faptele noi, pentru a le recunoaște și interpreta. Orice cunoaștere este și pasivă și activă, fiindcă în ea însăși este indiferentă față de această nefastă opoziție. Fenomenul de cunoaștere se desfășoară dincolo de opoziția pasiv-activ, care este prezentă în orice raport real, cu predominarea activității față de pasivitate. Activitatea sau pasivitatea nu sînt cunoașterea însăși, ci elemente parțiale și condiții subordonate ale cunoașterii. Trebuie să recunoaștem că există activități care promovează cunoașterea adecvată, iar altele care o stingheresc, o turbură, și atunci activitatea și pasivitatea se înregistrează în *ceea ce cunoaștem,* nu în modalitatea cunoașterii. Cum spuneam înainte, conștiința (subiectul II), cînd este pasivă sau activă, este înregistrată în cunoaștere (subiectul I). Dacă însăși cunoașterea ar fi o activitate productivă sau numai prelucrătoare, atunci însăși afirmația „orice cunoaștere este o activitate creatoare" trebuie să o considerăm ca o creație sau poate chiar ca o născocire. Nu este permis să decretăm toate cunoștințele ca „prelucrări subiective" ale datelor sau materiei informe, haotice, și să exceptăm de la această lege o singură afirmație, anume aceea că „orice cunoaștere este produsul activității subiective". Prea ar fi un subterfugiu *ad hoc.* Dacă am fi consecvenți, ar trebui să considerăm și această propoziție ca o falsificare. Căci nu este deloc exclus ca rolurile să se răstoarne; în realitate, acest enunț general este o prelucrare subiectivă, iar celelalte propoziții sînt expresii adecvate ale. obiectelor pe diferite trepte de integrare. Căci fiecare obiect este adecvat dacă este plasat la locul său. Cunoașterea are tocmai ca scop să situeze fiecare obiect la locul cuvenit, împiedicînd confundarea, amestecul planurilor existențiale, cu ajutorul imaginației sau al limbajului, care este în adevăr o activitate. Și enunțul general „orice cunoaștere este pasivă" nu este mai puțin contradictoriu, căci adesea noi constatăm că unele teorii sau idei sînt falsificări sau mistificări. Există în cunoaștere activități și inițiative subiective ce denaturează însă totdeauna *anumite* cunoștințe, nu cunoașterea în genere. Pasiv și activ sînt valabile numai în cadrul cunoștinței, nu ca principii explicative ale cunoașterii. Oricum, pasivitatea este mai puțin pretențioasă decît activitatea „spontană".

Cum se știe de toată lumea, activitatea „spontană" este monopolizată de gîndire, de rațiune, ca și cum în gîndire n-ar fi prezentă, ca peste tot, pasivitatea. Platon avea un punct de vedere mai just cînd susținea că există și o percepție sau o viziune a Ideii, deci că generalul (universalul) este dat tot așa de direct ca și individualul, „sensibilul"'. Totuși este și o doză impunătoare de adevăr în așa-numita

„activitate a gîndirii". Dacă obiectul gîndirii este generalul şi dacă nu percepem generalul („omul" sau „umanitatea") cum percepem individualul („acest om"), trebuia să se ivească întrebarea : de unde vine generalul (Noțiunea) ? Răspunsul cel mai înțelep şi mai răspîndit este că noțiunea este scoasă prin activitatea de abstracție din percepțiile individuale, enunț care corespunde faptului elementar că proprietățile „generale" nu există independent, ca indivizii, fiindcă atunci şi ele ar fi considerate ca indivizi, ca personificări — eroare frecventă la cei ce vorbesc de devenirea, de evoluția noțiunilor — ce aparțin indivizilor şi deci sînt co-percepute, sînt înregistrate în percepția indivizilor, în faptele concrete. Scoaterea din aceste fapte a aspectelor generale, ca şi raporturile dintre aspectele generale formulate în raționamente, nu este uşoară, ci reclamă adesea un efort mai mare sau mai mic, după cum datele senzoriale sînt mai sărace sau mai bogate, după cum cuprinsul lor se lasă dezvăluit mai greu sau mai lesne. Există dar o experiență a universalului, a ideii, o atitudine „pasivă" față de generalul noțional, ceea ce nu înlătură, ci se completează cu o activitate intensă de *căutare* şi de găsire. Simpla căutare şi găsire nu satisface pe unii contemporani ; ei văd peste tot „creație" şi „invenție". Sîntem curioşi să aflăm ce înțeleg aceşti paladini ai creației prin acest termen ? Dacă înțelegem prin creație apariția a ceva nou, am arătat că aşa ceva este nu numai frecvent, ci dominant. Descoperirea noutății nu mai este ea însăşi ceva nou. în orice caz, este binevenită. Dar o „invenție" în cunoştință, nu în domenii tehnice, deci în cunoştințe speciale, ce poate însemna altceva decît o ficțiune, cu care îmbogățim domeniul irealului. Meritul autentic, în ordinea cunoaşterii, nu este a născoci ceva nou, ci a descoperi noutatea care se ascunde, a lupta cu complexitatea existenței care se desfăşoară pe diferite planuri, unele greu accesibile nouă, pentru a o face să-şi dezvăluie bogăția sa nesecată. Exaltarea potentelor creatoare în cunoaştere trebuia să aibă un epilog nefericit. „Spontaneitatea" rațiunii, departe de a garanta necesitatea cunoştinței, a compromis valoarea gîndirii, a făcut precară cunoştința „abstractă". Dacă reprezentările confundate cu lucrurile (obiectele) sînt „creații" ale interiorului, ele ne vor apărea ca „ficțiuni", ca „bovarysme", în genere ca „iluzii". Ficționalismul sau „filozofia lui ca şi cum" a lui H. Vaihinger, bovarysmul lui Jules de Gaultier, „minciuna universală" a lui Fr. Paulhan, iluzionismul mai vechi al lui Schopenhauer şi alții sînt consecințe logice ale marelui mit al „gîndirii creatoare". Un psihanalist contemporan face juste observații asupra naturii gîndirii. „Pentru a da o definiție simplă şi elegantă, putem spune că actul de a gîndi se compune din trei timpi : a) efortul atenției care aduce la suprafață amintirile comprimate ; b) utilizarea ideilor care ne convin ; c) respingerea acelora care nu răspund nevoilor noastre. Care este lecția care se desprinde din toate acestea ? *Este aceasta: în raționamentul conştient, spiritul nu creează nimic. Conştiința nu creeează nimic; ea nu ştie decît să utilizeze.* Ea utilizează ceea ce a fost creat în afară de ea şi se găseşte la dispoziție... Sîntem deci ceea ce sîntem nu din cauza materialelor mentale de care dispunem, ci în proporție cu întinderea în care utilizăm aceste materiale şi cu felul în care le utilizăm" (J, Ralph, *Connais-toi toi-meme par la psychanalyse,* 1924, p. 4). I s-a

obiectat autorului că teoria noncreativităţii gîndirii nu explică progresele în literatură, ştiinţă, artă. Ceea ce a calificat pe marii artişti, literaţi şi savanţi ca „creatori" în domeniul lor şi i-a deosebit de omul comun sînt numai abilitatea, pătrunderea şi perseverenţa cu care ei au ştiut să folosească resursele nelimitate ale „mozaicului mental" din subconştient şi inconştient *(ib.,* p. 16—17).

Definirea cunoaşterii prin opoziţia *intuiţie* şi *noţiune* (concept) a devenit un loc comun, un refugiu comod. „Principala diferenţă între toate reprezentările noastre este aceea dintre intuitiv şi abstract" (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* voi. I, § 3). Neputînd oferi o definiţie adecvată a cunoaşterii, înşirăm principalele sale forme, văzute din punct de vedere psihologic : cunoştinţa este sau o percepţie (intuiţie), sau gîndire (noţiune). Să considerăm din punctul nostru de vedere această determinare psihologică a cunoaşterii. Expunerea precedentă poate justifica uşor primordialitatea intuiţiei şi recesivitatea noţiunii. Nu avem nici o simpatie pentru cuvîntul de intuiţie care,, aplicat întîi şi în mod legitim în domeniul spaţialului — numai spaţialul este intuit sau avut dintr-o privire —, a ajuns prin Bergson să fie revendicat numai pentru timp, iar spaţiul este trecut noţiunii sau inteligenţei. Neocriticistul Ch. Renouvier şi şcoala sa au o concepţie inversă : spaţiul este intuitiv, în schimb timpul este o noţiune. Se recunoaşte în genere că intuiţia are ca obiect individualul şi noţiunea generalul. Dar nu se recunoaşte de obicei că cei doi termeni aparţin unor domenii deosebite şi de aceea unirea lor este hibridă : intuiţia este un termen de origine psihologică, noţiunea un termen de origine logică, diluat în multă apă psihologică. Oricum, pentru noi, intuiţia (individualul) şi noţiunea (generalul) sînt deopotrivă obiect de experienţă nemijlocită, iar dacă prin experienţă nemijlocită înţelegem intuiţie, atunci nu există nici o deosebire —, în modul de a fi dat — între noţiune şi „intuiţie". Psihologia ne atestă că, în dezvoltarea sufletească a omului, generalul este avut direct înainte de concret, de individual, în diferitele senzaţii de culoare, sunet, gust etc. Noi percepem întîi proprietăţi, calităţi, care sînt generale, nu indivizii, care suportă calităţile. întreaga chestiune va fi luată în cercetare din nou în paragraful următor sub titlul : experienţă-gîndire.

îndată ce au căzut cele două mituri sau dogme : cunoştiinţa este o relaţie între doi termeni separaţi spaţial şi cunoştinţa este pasivă sau activă, după cum primeşte din afară, este afectată de obiect, sau produce din sine, „spontan", prin gîndire, se impune uşor faptul, afirmat de noi *implicit* în toate lucrările noastre, că existenţa este factor fundamental şi cunoaşterea factor recesiv. Un efect inevitabil al celor două dogme este izolarea conştiinţei de lume, închiderea ei întru sine, asemenea monadelor fără ferestre ale lui Leibniz. închiderea în sine a conştiinţei este rezultatul interpretării spaţiale a faptului elementar că stările de conştiinţă nu sînt percepute nemijlocit, de mai mulţi, cum sînt percepute corpurile, ci sînt date nemijlocit numai unei singure co ştiinţe. Dar aceasta nu înseamnă'" că ceea ce este sustras perceperei directe de către altul, anume propria conştiinţă, este închis în sine faţă de lume. Dacă conştiinţa este sustrasă perceperii directe de către lume, în schimb ea este deschisă faţă de lume, adică ea prinde

direct universul material. Eu nu sînt văzut de univers, dar văd universul în perspectiva poziției corpului meu față de celelalte corpuri. Perspectivismul nu este opera conștiinței mele, ci a relației corpului meu cu celelalte corpuri, relație care trebuie să fie înregistrată în percepție, ca tot ce este real. Ne-am aștepta ca orice conștiință, *alta decît a mea,* să fie expusă îndoielii în ce privește existența ei, încă mai mult decît corpul străin, fiindcă nu poate fi percepută direct, așa cum este corpul. Experiența obișnuită și teoriile filozofice ne arată că idealismul a pus la îndoială sau a negat existența lumii externe, corporale, dar nu s-au îndoit de existența celorlalte conștiințe. „A exista este a fi perceput", propoziție banalizată, a fost aplicată de făuritorul ei, G. Berkeley, la corpuri, nu la spirite, a căror existență este afirmată ca evidentă nu numai în ce privește spiritele celorlalți oameni, dar și în ce privește spiritul divin.

Cum se putea menține prejudecata conștiinței claustrare în sine și totuși să se admită și posibilitatea evaziunii din sine? Filozofia contemporană a apelat, în acest scop, la două noțiuni solidare : „intenționalitate" și „transcendență". Intenționalitatea sau intenția, noțiune scolastică, a fost înviată de Fr. Brentano și consacrată drept caracteristica conștiinței, „a actelor" psihice în genere. Orice act psihic se îndreaptă intențional, se raportă la un conținut, la un obiect; orice reprezentare reprezintă ceva, orice sentiment este sentimentul a ceva, pe scurt, orice act psihic este raportat intenționat la un obiect. Insă ne-am înșela dacă am socoti „obiectul intențional" ca independent de conștiință, ca un obiect real, ci este un obiect despre care nu putem spune nici că este independent, nici că este absolut dependent. De la Brentano noțiunea a trecut la Edm. Husserl, care a făcut din intenționalitate fundamentul „fenomenologiei", precum și la discipolii austrieci ai lui Brentano, mai credincioși doctrinei inițiatorului (Alexius Meinong, Oskar Kraus etc). Noțiunea de intenționalitate avea sarcina irealizabilă de a. respecta izolarea conștiinței, închiderea în sine, și totodată de a o scoate din izolare. De aceea școala lui Husserl, cu toate încercările ei îndrăznețe și în ciuda terminologiei „ontologice", n-a izbutit să depășească poziția idealistă, oscilînd între idealism și realism. Această poziție oscilantă, ambiguă este caracteristică pentru ramificația „existențialistă" a fenomenologiei, pentru doctrina lui Martin Heidegger și a lui J.-P. Sartre. Intr-un curs, utilizat de J. Wahl, Heidegger vorbește despre intenționalitate ca de un amestec, ca de o confuzie de subiect și obiect. „Intenționalitatea nu este nici ceva obiectiv, manifestat în felul unui obiect, nici ceva subiectiv, imanent subiectului. Nici obiectivă, nici subiectivă în sensul obișnuit al acestor cuvinte, ea este totuși amîndouă într-un sens mai original, întrucît aparține existenței, lui *Dasein* („omului") și face cu putință ca acest existent, care este *Dasein,*. să se raporteze, ca existent, la ceva manifestat... Nu există pentru *Dasein* un exterior și de aceea nu se poate vorbi nici de interior (idee luată de la Joh. Rehmke). A fi perceput este o calificare ce aparține obiectului fără a fi obiectivă și care aparține subiectului fără a fi subiectivă" (J. Wahl, *L'existence l'humaine et transcendance,* 1944, p. 17—18). Echivocul este izbitor. In realitate, orice *percepere* aparține subiectului, ca determinare sau proprietate a sa, dar, fiindcă subiectul n-are un „in—

terior", obiectul nu pătrunde „în subiect" ca „imagine" sau „fenomen", iar stările emoționale specifice (anxietate, plictiseală) n-au nevoie să reveleze o realitate „mai profundă". Tocmai apelul *in extremis* la emotivitate, pentru „a cunoaşte" esența metafizică a lumii, este semnul că s-a admis o^ prăpastie între subiect şi obiect. Ultimul cuvînt al existențialismului este că lumea „se constituie" în şi prin „existența umană" *(Dasein)*. Cînd existențialismul va renunța la „constituirea" lumii *prin* om, dacă nu chiar *în* om, va dispărea poziția lui echivocă între idealism şi realism. Dar ce mai rămîne atunci din existențialism? Cel mult o subtilă psihologie. Ce vom spune despre „transcendență", despre acest cuvînt magic atît de scump multor gînditori contemporani? Beneficiază şi el de aceeaşi ambiguitate. Cum este posibilă o reală „depăşire" a conştiinței, transcendența ca esență a conştiinței, dacă totuşi conştiința este o lume închisă în sine? Iar dacă nu este închisă în sine, de ce mai este nevoie de „depăşire"? Este starea normală a conştiinței imateriale şi nelocalizate, manifestată în cunoaşterea ştiințifică sau controlată pe baza strictei deosebiri dintre elementele pur obiective şi cele ale subiectului II (psihologic), el însuşi un obiect specific. Chestiunea transcendenței va fi cercetată pe un plan mai cuprinzător într-un capitol următor.

încheiem cu examinarea opoziției *cognoscibil-incognoscibil,* opoziție de care s-a abuzat în a doua jumătate a secolului al XlX-lea şi a devenit de o facilitate compromițătoare, mai ales sub influența filozofiei lui Spencer. Cunoaşterea se opune ignoranței, necunoaşterii, dar nu se opune incognoscibilului care este un cunoscut, fiindcă vorbim despre el şi uneori, cu ajutorul credinței, vorbim chiar prea mult, ca şi cum ar fi lucrul cel mai cunoscut din lume. In ce raport stau cognoscibilul şi incognoscibilul, acesta din urmă fiind numit obişnuit „misterul"? S-ar părea că incognoscibilul domină, că el depăşeşte cognoscibilul, că misterul învăluie din toate părțile cunoaşterea, aşa cum infinitul întrece o infimă parte a sa, finitul. Poetul şi gînditorul Maeterlinck ne-a obişnuit să ne închinăm în fața misterului, invizibilului şi incognoscibilului. „Numărul şi volumul misterelor sînt tot aşa de nemărginite ca şi universul" *(La mort,* 1928, p. 242). „Ideea noastră a incognoscibilului a fost şi va fi totdeauna fără valoare şi totuşi va rămîne ideea cea mai importantă a speciei umane" *(ib.,* p. 224). Incognoscibilul nu este însă lipsit de orice semnificație. El este față de cunoaştere factor recesiv, fiindcă ceea ce *nu* cunoaştem şi cu atît mai mult ceea ce nu vom cunoaşte niciodată are măsura şi punctul de referință în ceea ce cunoaştem şi mai ales în imaginația noastră care ne plimbă înaintea minții peisajul încînător a ceea ce am putea cunoaşte. Raportul recesiv este mascat de înclinarea noastră de a subevalua ceea ce cunoaştem în favoarea a ceea ce *nu* cunoaştem şi — ciudat! — în favoarea a ceea ce nu vom cunoaşte niciodată. Incognoscibilul este un alt termen pentru imaginarea a ceea ce am putea cunoaşte, chiar dacă este sustras cunoaşterii din motive care nu sînt niciodată convingătoare. Căci nu avem nici un mijloc sigur de a despărți *incognoscibilul,* adică ceea ce nu va fi niciodată cunoscut, *de necunoscut,'* adică de ceea ce nu este încă cunoscut. Şi nimeni nu poate nega că necunoscutul, oricît ar fi de mare, este şi rămîne o anexă a

cunoştinţei care plăteşte şi ea fatalul tribut timpului. In ce priveşte incognoscibilul, cine este atît de naiv să decreteze de pe acum ce anume nu va fi niciodată cunoscut ? Vom ajunge vreodată să cunoaştem totul ? întrebarea este o altă formă a naivităţii. împotriva acestei ipoteze improbabile de a cunoaşte totul, s-a adus o singură obiecţie : cînd vom cunoaşte totul, fericirea noastră va fi în mare pericol. Inteligenţa ar amorţi, s-ar simţi ca într-o închisoare. „In orice caz, n-aş dori celui mai rău duşman, chiar dacă gîndirea sa ar fi de mii de ori mai înaltă şi mai puternică decît a mea, de a fi veşnic condamnat să locuiască într-o lume în care el ar fi surprins un secret esenţial şi la care, fiind om, ar fi început să înţeleagă ceva" *(Maeterlinck, op.* cit., p. 271—272). Este o iluzie ridicolă că universul a ascuns într-un plic bine sigilat un secret, pe care spre nenorocirea noastră l-am surprinde sau forţa. Dar se pune oare omului problema că va cunoaşte cîndva totul ? Cum procesele universului sînt fără număr, şi cunoştinţele vor fi fără număr. Necunoscutul nu are hotare şi de aceea pare incognoscibil. Adeseori filozofia a vorbit de „disproporţia" dintre realitatea infinită şi cunoaşterea umană finită, firavă, deficientă. Existenţa este faţă de idee incomensurabilă şi se defineşte prin incomensurabilitate. Dar cunoaşterea are încă o imperfecţie care este totuşi antidotul celei precedente. Deşi este finită (prima imperfecţie), cunoştinţa omului este plastică, nedefinită, incapabilă de a fi deplin sistematică (a doua imperfecţie). Dar această imperfecţie este salvatoare. Progresivitatea inteligenţei repară finitatea acesteia, micşorează incomensurabilitatea sau o face suportabilă. Finitatea cunoaşterii este o grea scădere. Omul trăieşte în condiţii prea strimte şi limitate pentru a visa o cunoaştere totală, chiar cu timpul. Dar să luăm bine aminte. Necunoscutul, poate permanent, nu decurge dintr-o slăbiciune a cunoaşterii, ci din situaţii reale, cine ştie, remediabile pe o cale sau alta, cel puţin parţial. Din fericire, îşi face apariţia imaginaţia care sugerează că pe un plan mai vast lumea ar putea să aibă o altă înfăţişare cu alte legi şi calităţi. Un asemenea „incognoscibil" este mai degrabă un excitant al cunoaşterii, un îndemn de a duce investigaţia mai departe, un indicator pe drumul lung al ştiinţei, un sinonim a ceea ce nu este încă cunoscut, dar poate fi cunoscut.

Experienţă-gîndire. Banala opoziţie intuiţie-noţiune este legată de o altă opoziţie mai importantă : *experienţă-gîndire,* care îmbrăţişează tot domeniul cognoscibilului. Nu este necesar să dezvoltăm aci acest aspect al dualismului existenţă-cunoaştere, fiindcă întreaga noastră lucrare are ca axă reforma noţiunii de experienţă şi slăbirea antagonismului tradiţional dintre experienţă şi gîndire. Apelul la experienţă ca un protest împotriva intelectualismului sau raţionalismului nu este de ajuns. Este chiar un enunţ prea general. Esenţial este sensul autentic al experienţei în cadrul cunoaşterii, este elucidarea raportului de armonie, sau de antagonism dintre experienţă şi alte modalităţi ale cunoaşterii. Opoziţia experienţă-gîndire este cea mai veche şi înrădăcinată dogmă a filozofiei europene. Resortul opoziţiei este o concepţie mutilată a experienţei, o adevărată consacrare a ei. O astfel de experienţă cere, din cauza pretinselor ei deficienţe, nu numai o întregire,

ci chiar o îndrăzneață depășire prin gîndire, pentru a obține o adevărată cunoștință care este și o „cunoștință adevărată". în timp ce noțiunea tradițională de experiență este îngustă, închisă în sine, îngrădită numai la unele componente ale existenței,, anume la „particular" (individual) și senzorial, concepția experienței, pentru care noi militām, consideră experiența o zonă coextensivă cunoașterii, o capacitate de nelimitată recepție. Experiența este deschisă tuturor factorilor care odinioară erau rezervați gîndirii („rațiunii") : idei, judecăți, raționamente. Experiența îmbrățișează tot ce este real, ireal, suprareal (matematic), ideal (valoare). Extensiunea termenului de experiență ar fi un abuz numai în două ipoteze : a) dacă noi am afirma că tot ce este obiect de experiență este real, așa cum este experiența senzorială, deci dacă am abuza nu de un nume — liber este oricine să-și aleagă convențional numele —, ci de un anumit sens dat numelui, adică de sensul obișnuit ; b) dacă sensul general n-ar avea de împlinit o importantă funcție : să bareze drumul nefastei „activități interne, spontane" fie a gîndirii, fie a imaginației. însăși știința a lărgit cîmpul experienței sensibile și a modificat adînc „disproporția" dintre inteligență și realitate. Totuși, „disproporția" implica o armonie între organismul nostru cu aparatele senzoriale și raporturile tempo-spațiale ale lucrurilor, inclusiv capacitatea noastră de a lucra asupra lor. Instrumentele măritoare de lucruri, microscopul și telescopul (macroscopul) au răsturnat vechea armonie dintre organismul nostru și restul naturii. Ele ne-au dezvăluit lumi prea mici sau prea mari în raport cu noi și totodată au făcut posibilă și acționarea noastră asupra unora din aspectele acestor lumi. Astfel am lărgit adaptarea noastră la univers, iar prin instrumente sîntem puși în fața unei lumi care nu este încă *a noastră,* fiindcă ne simțim față de ea sau foarte mari sau foarte mici. Știința naturii, prin tehnica ei, transformă omul și natura, producînd o nouă ajustare a lor, și primește o semnificație filozofică prin descoperirea de lumi nebănuite, prin extinderea cîmpului experienței.

Gîndirea nu depășește experiența, ci o explicită, o clarifică. Funcția originală a gîndirii este crearea planului de explicitare, de clarificare. Trecerea de la obscur la clar nu modifică întru nimic obiectul însuși, în schimb modifică adînc conștiința. Clarificarea este o „operație", o „elaborare", o activitate uneori intensă, care nu afectează obiectul gîndit, ci subiectul gînditor — îl face mai analitic, mai pătrunzător în cutele faptelor date global. Clarificarea este capitală în știință, de aceea rațiunea, care nu adaugă experienței decît un coeficient de luciditate, este mai umană decît experiența în sensul de dat neclar, „irațional", de prezentare nudă fără explicație. Ceea ce sîntem în drept să pretindem experienței este să nu fie o piedică pentru rațiune, ci un reazem, cel mai solid reazem al ei. Dacă este aci un lucru de făcut este spulberarea erorii că inteligibilul nu este o adîncire, o autentificare a experienței, ci o depășire a ei prin activitatea „spontană" a rațiunii. Este absurd să învinuim experiența că ea nu ne prezintă faptele odată cu explicarea lor, că faptele nu sînt date împreună cu cauzele lor, așa încît să fim scutiți de efortul căutării. Este suficient ca tot faptele să ne dezvăluie și cauzele ; experiența efectelor se dublează cu experiența cauzelor. Unul din motivele ce au determinat persistența pînă în vremea

noastră a dogmei că experiența este o cunoştință „mutilată", este rolul hipertrofiat al *simbolismului matematic.* G. Matisse, om de ştiinţă şi filozof lucid, luptă să trezească pe cei cuprinşi de beţia simbolismului. „Viciul ştiinţei moderne este simbolismul. El joacă pentru cunoaştere rolul de narcotic; el împrăştie cunoaşterea pozitivă în reverii speculative şi în delir deductiv. Ne întoarcem la un fel de scolastică. Tensorii, raţionalii, divergenţele, potenţialii iau locul proprietăţilor şi fenomenelor. Inteligenţa omului se rătăceşte din nou. Cunoaşterea, oricît ar fi de înaltă, trebuie să rămînă în raport strîns cu experienţa — izvorul nesecat al oricărei cunoştinţe şi al oricărei puteri — pentru ca trecerea să se facă uşor de la una la alta" (G. Matisse, *Philosophie de la nature,* voi. III, 1938, p. 268). ,.

Relevam înainte cît de neîntemeiată este obiecţia adusă experienţei că ea ne prezintă faptele fără aplicarea corespunzătoare. Explicaţia nu este posibilă fără general, adică fără esenţă (genuri, specii), şi mai ales fără relaţii. Dar generalul nu este dat independent, ci aparţine individualului, este implicat în el. Nu avem o percepţie specială a generalului, mai ales a relaţiei cauzale, ci generalul este inclus în individual, uneori este chiar *ascuns* în complexul de individuali, şi trebuie să fie explicitat printr-un efort îndelungat, printr-o activitate a gîndirii. Revelarea, dezvăluirea generalului explicativ nu este un dar, ci o cucerire. Relaţia este implicată în cel puţin doi termeni şi de aceea, pentru transpunerea ei pe planul clarităţii, se impune un efort suplimentar. Toată activitatea pretins creatoare a gîndirii este o activitate de explicitare, o activitate de supremă importanţă, fiindcă este pe cît de dificilă pe atît de neapărată. Gîndirea rămîne însă recesivă faţă de experienţă, este o anexă umană a experienţei, o anexă fără de care cultura n-ar fi fost posibilă. Gîndirea este nobleţea omului, fiindcă totodată ea este nobleţea experienţei. „Dacă generalitatea şi necesitatea nu sînt numai în noi, ci şi în lucrurile din afara noastră; dacă există lucruri care concordă real între ele sau sînt identice în natura lor, ca de exemplu corpurile care sînt grele; dacă mai departe există lucruri care stau real unele cu altele în raport de necesitate, aşa încît dacă este dat unul, este afirmat şi celălalt: de ce atunci generalitatea şi necesitatea şă nu fie şi o chestie de experienţă, de empirie, chiar dacă, cum se înţelege de la sine, la această experienţă se adaugă intelectul, dar un intelect activ în simţuri, un intelect care vede, aude, simte" **(L.** Feuerbach, *Sămtliche Werke,* ed. Bolin şi Jodl, voi. **X,** p. 323). Un savant contemporan, **A.** Turpain, ştie să valorifice care sînt titlurile de nobleţe ale experienţei în cunoştinţa ştiinţifică : „singură experienţa garantează ştiinţa împotriva exceselor pe care le-au produs în cele din urmă teoriile, religiile, filozofiile. Experienţa, singură experienţa, apără spiritul omenesc împotriva *«tendinţei de a exagera valoarea rezultatelor obţinute şi de a crede că posedăm în ele în sfîrşit cheia lumii»".* De unde vine această putere, în adevăr rodnică, a experienţei ? Din aceea că ea controlează *neîncetat* toate cuceririle ştiinţei. Datorită experienţei se poate spune în adevăr : ceea ce face ştiinţa să progreseze este faptul că ea nu este niciodată sigură de nimic şi că, *prin experienţă,* ea controlează constant şi principiile sale şi chiar achiziţiile sale (vezi



volumul colectiv intitulat *L'evolulion des sciences physiques et mathematiques,* 1935, p. 18—19).

Gîndire-limbaj. Dualismul gîndire-limbaj este o problemă clasică, cea mai discutată în tratatele de psihologie, logică, gramatică, fără să piardă nimic din complexitatea ei. In adevăr, acest dualism ilustrează tipic opoziția recesivă. Gîndirea şi limbajul sînt termeni radical deosebiți, asemenea opoziției dintre spirit şi materie, de care ne vom ocupa într-un capitol următor, şi totuşi sînt legați de nedespărțit. Cei doi termeni nu pot fi identificați în sensul propriu al identificării, cum s-a încercat uneori, ci rămîn deosebiți, dar nici nu pot fi despărțiți cum ar îndreptăți opoziția naturii lor. Ținînd seama de eterogenitatea celor doi factori, a reprezentărilor lucrurilor, identice ca şi lucrurile, şi a cuvintelor, care variază cu popoarele şi dialectele, împrejurare subliniată şi de Aristotel în *De Interpretatione* (cap. 1), sofistul Gorgias trage concluzia că chiar de-am cunoaşte existența noi nu putem comunica cunoştințele noastre. Scepticul Sextus Empiricus, mult mai tîrziu, reproduce în pagini impresionante prin subtilitatea lor concepția lui Gorgias. „Mijlocul prin care noi comunicăm este vorbirea, iar vorbirea nu este realitatea, lucrul însuşi ; deci noi comunicăm altora nu cele ce există, ci vorba care este alta decît lucrurile. După cum ceea ce se vede nu poate fi auzit, şi invers, la fel, întrucît existența este exterioară nu poate să devină cuvîntul care este interior... Căci chiar dacă cuvîntul este real, el se deosebeşte de celelalte lucruri, şi cel mai mult cuvîntul diferă de lucrurile vizibile, şi prin alt organ este perceput vizibilul şi prin altul cuvîntul. Deci vorbirea nu poate exprima cele mai multe lucruri" (H. Diels — W. Kranz, *Die Vorsokratîker,* voi. II, ed. a V-a, p. 282).

Intre gîndire şi limbaj există un raport specific care se încadrează în raportul de recesivitate ; deşi atît de deosebiți, cei doi termeni sînt solidari. Limba elenă a avut la dispoziție un termen, *logosul,* care la origine înseamnă socoteală, calcul, dar a servit pentru a desemna deopotrivă gîndirea şi limbajul, accentul căzînd pe limbaj, cuvînt. De aceea s-ar putea interpreta că alegerea acestui termen favorizează limbajul, ceea ce ar răsturna raportul recesiv, dînd limbajului rolul dominant şi gîndirii rolul recesiv. Creştinismul, adoptînd la începutul Evangheliei lui Ioan termenul grecesc de *logos,* relevă puterea cuvîntului, cum se vede din traducerile obişnuite prin Cuvint, Verbum : „La început a fost Cuvîntul". Conştiința populară în trecut, ca şi astăzi, a avut dreptate să accentueze limbajul, fiindcă el este fenomenul cel mai izbitor, în timp ce gîndirea scapă psihologiei celei mai atente, deşi fără gîndire limbajul este simplă articulare de sunete. Limbajul ca ansamblu de semne nu este nimic fără semnificație, iar semnificația nu este posibilă fără gîndire. Recesivitatea n^ scuteşte de a cerceta mai adîncit raportul de întîietate între cei doi termeni şi de a ne întreba : vorbim, fiindcă gîndim, sau gîndim, fiindcă vorbim ? îhtîietatea gîndirii poate fi uşor probată, cu toate că gîndirea nu s-a putut constitui deplin decît prin simultaneitatea şi interdependența celor doi termeni. Avea dreptate Hamilton să declare : „cuvintele sînt fortărețele gîndirii" *(Lectures ou logique,* lecture VIII). Alfred Binet, în cercetările sale asupra inteligenței copiilor normali în plină dezvoltare şi a imbecililor în vîrstă

care s-au oprit la o fază a copilăriei, a demonstrat disocierea facultății de a vorbi şi a facultății de a înțelege, cea din urmă avînd prioritatea. La 8 sau la 10 luni un copil normal înțelege multe cuvinte, dar el vorbeşte mult mai tîrziu. Imbecila Denise, în vîrstă de 25 ani, pe care a studiat-o cu atenție, a arătat de asemenea că poate înțelege multe lucruri, fără să le poată pronunța şi fără să poată ajunge vreodată la pronunțarea lor, tocmai fiindcă este lipsită de inteligență. „Gîndim că dacă Denise, întocmai ca un copil de 10 luni, nu vorbeşte, este fiindcă ea nu are destulă inteligență pentru a vorbi" (A. Binet et Th. Simon. *Langage et pensee,* „Annee psychologique", voi. XIV, 1908, p. 304). Limbajul *înaintea* gîndirii este o absurditate, căci ce poate fi un cuvînt înainte de semnificația lui, sau este o *petitio principii* dacă se admite odată cu sunetul semnificația lui. A spune generic cu Herder şi Hamann că gîndirea este limbaj mi se pare un adevăr elementar şi ca atare indiscutabil. Dar aceasta nu înseamnă nici că identificăm gîndirea şi limbajul, nici că le aşezăm pe acelaşi plan ca şi cînd ele ar fi apărut simultan, s-ar zice la un ordin de sus. Problema „originii limbajului" a frămîntat pe filozofi şi psihologi şi este prea complexă pentru a fi uşor rezolvată. Recesivitatea respectă complexitatea problemei, fiindcă recunoaşte întîietatea gîndirii, dar adaugă necesitatea legăturii simultane şi a interdependenței pentru o gîndire conturată şi progresivă. Deşi gîndirea nu este dependentă de limbaj, ea se fixează şi se dezvoltă *pari passu* cu limbajul. Limbajul uman este constituit din sunete articulate, adică distincte unele de altele şi totuşi strîns legate. Tocmai articulația atestă puterea gîndirii, a spiritului. „Articularea se reazemă pe puterea spiritului asupra instrumentului verbal de a-1 oonstrînge să trateze sunetul corespunzător formei acțiunii sale" (Werner Sombart, *Vom Menschen,* 1938, p. 71). Binet dovedea că „funcția limbajului este semnul inteligenței umane" şi că un anumit nivel intelectual este necesar pentru apariția limbajului şi că acest nivel nu este nevoie să fie prea ridicat. „Impresia ce o avem de la aceste noi constatări este că s-a exagerat mult cantitatea de inteligență necesară întrebuințării limbajului" (Binet et Simon, op. cit., p. 320).

Interdependența recesivă a gîndirii şi limbajului a fost interpretată ca identitatea lor. Identificarea era sugerată de termenul comun *logos,* iar Platou este un reprezentant al acestei teorii. A gîndi este totuna cu a vorbi, fiindcă vorbirea este nu numai externă, dar şi internă, cum vor întări şi vor consacra gînditorii stoici. „Deci gîndire şi vorbire sînt acelaşi lucru, afară numai dacă nu numim gîndire dialogul interior şi tăcut al sufletului cu el însuşi" *(Sofistul,* 263 e). „Ce este a gîndi ? Este vorbirea *(logos)* ce-şi rosteşte sieşi sufletul tot timpul asupra obiectelor pe care le cercetează" *(Teetet,* 189 e). In timp ce la Platon egalitatea dintre gîndire şi limbaj favoriza totuşi gîndirea, exista şi posibilitatea de a egaliza cei doi termeni în favoarea limbajului. Gîndirea redusă la limbaj este nota caracteristică a nominalismului, curent de gîndire antic (sofiştii, stoicii) şi modern (Hobbes, Condillac etc). Dacă nu există gîndire dezvoltată fără limbaj şi nici limbaj fără un rudiment de gîndire, aceasta nu ne dă dreptul să aşezăm cei doi termeni la acelaşi nivel, cu toată interdependența lor pe trepte superioare de evoluție psihică. Gîndirea are şi păstrează funcția dominantă față de imaginile ce o ilus-

trează imperfect şi faţă de limbajul oare o fixează şi-i dă un corp. „In orice caz, credem că am pus mai presus de îndoială, prin observaţii precise, că *există o gîndire fără imagini, că există o gîndire fără cuvinte, şi că gîndirea este constituită printr-un sentiment intelectual.* Acestea sînt constatări cu totul simple, elementare, demonstrabile, care vor servi mai tîrziu ca fundament pentru experienţe şi teorii noi asupra gîndirii" (Binet et Simon, *op. cit.,* p, 339). Un alt psiholog francez, H. Delacroix, după ce a afirmat că „limbajul este totodată efectul şi condiţia gîndirii logice" (Le *langage et la pensee,* p. 104), precizează în altă lucrare : „gîndirea depăşeşte limbajul, cum ea depăşeşte toate imaginile" *(Les operations intellectuelles,* voi. V, fase. 3, în *Nouveau träite de psychologie,* 1936, p. 96). Psihologul german Th. Elsenhans nu admite legătura indisolubilă. Există pe lîngă gîndirea vorbită, „vorbire fără gîndire şi o gîndire fără vorbire" (Th. Elsenhans, *Lehrbuch der Psychologie,* ed. a IlI-a, 1939, p. 353). Gîndirea fără formulare lingvistică este intuitivă ; ea se întîlneşte nu numai la matematician, dar şi în combinaţiile jucătorului de şah, ale marelui negustor sau ale tehnicianului. „Ba chiar limbajul, în astfel de domenii, poate fi de-a dreptul un obstacol pentru rodnicia şi energia gîndirii" *(ib.,* p. 353). Avem convingerea că este exclusă o bogată gîndire intuitivă, dacă gîndirea n-a făcut înainte un lung stadiu de fixare şi analiza ei prin limbaj.

Totdeauna gîndirea domină şi totdeauna limbajul se limitează la funcţia recesivă. Dominarea gîndirii decurge din definiţia limbajului. Acesta este un sistem de semne materiale ale altor existenţe care pot să nu fie şi ele de ordin material şi atunci semnul se cheamă simbol. S-a făcut distincţia între semne naturale, cum sînt lacrimile pentru durere, fumul pentru foc, urmele pe zăpadă pentru prezenţa vînatului etc, şi s-au opus aceste semne naturale celor convenţionale sau artificiale, cum sînt de exemplu soneria pentru prezenţa la poartă a unei persoane sau bătaia în uşă. Este uşor de observat că semnele artificiale sînt instituite de om, deci presupun inteligenţa, iar semnele naturale nu sînt propriu-zis semne, atîta timp cît nu intervine o conştiinţă care să le interpreteze ca atare. Simpla asociere, oricît de strînsă, a doi termeni nu este încă o relaţie de semnificaţie, chiar pentru o inteligenţă. Relaţia de semnificaţie este o asociere de reprezentări, dar nu orice asociere de reprezentări este o relaţie de semnificaţie. Numele lui Mihai Viteazul este asociat cu lupta de la Călugăreni, al lui Robespierre cu revoluţia franceză, cumpăna de pe cîmpie cu imaginea apei etc. Şi totuşi nu se poate spune în aceste exemple că unul este semnul termenului asociat. Semnul verbal se deosebeşte şi de strigătul ca semnal al animalului. In cazul acesta, semnalul este însăşi acţiunea de semnalizare. Pentru ca semnalul să devină semn, el trebuie să se desprindă de acţiune, cum observă Delacroix, şi să dobîndească o existenţă independentă, să fie dar mobil, încetînd de a adera la restul manifestaţiilor. Semne există numai pentru şi prin inteligenţă, printr-o> structură mentală. „Semnul instinctiv este un semn aderent; semnul inteligent este un semn mobil" (Delacroix, *Les operations intellectuelles,* p. 149). Dar şi inteligenţa există prin semne, fiindcă semnul este mărturia inteligenţei. Inteligenţa, capacitatea gîndirii abstracte, este legată

de constituirea semnelor, ea depăşeşte însă semnul şi este condiţia apariţiei şi evoluţiei limbajului. „Dacă orice limbă este arbitrară, fiindcă este convenţională, dacă ea scapă în anumit sens influenţei spiritului, fiindcă ea ascultă de forţele mecanice care guvernează legile fonetice, de asemenea orice limbă este solidară cu gîndirea care lucrează la constituirea, menţinerea şi transformarea limbilor" *(ib.,* p. 152). Limbajul are patru aspecte : a) *limbajul* propriu-zis sau funcţia umană generală de a construi şi utiliza sistemul de semne sprijinit pe noţiuni ; b) *limba,* care este limbajul realizat în anumite condiţii de civilizaţie, este bunul unei comunităţi lingvistice, bun care preexistă individului, i se impune şi-i supravieţuieşte ; c) *vorbirea,* graiul sau formularea limbii de către un individ care a asimilat limba, recreînd-o şi dezvoltînd-o ; d) *cuvîntul* sau mecanismul psihofizic, sistemul auditivo-motor, • sinergia unui sistem auditiv şi a unui sistem motor. Cuvîntul rezultă din asocierea unei semnificaţii, proces intelectual, cu un grup de sunete şi mişcări. în sfîrşit, cuvîntul nu este izolat, ci intră în relaţie cu alte cuvinte potrivit regulilor gramaticii. De aceea fiecare limbă este manifestaţia lumii lingvistice la un nivel istoric al unei societăţi, este o viziune asupra lumii, un moment în dezvoltarea spiritului şi a civilizaţiei *(ib.,* p. 153—154). îndeosebi fenomenul afaziei relevă că limbajul nu este o facultate unică, indivizibilă, dintr-o bucată, ci se compune dintr-un anumit număr de •operaţii şi că aceste operaţii diverse sînt independente unele de altele şi pot fi distruse sau conservate unele cu excluderea celorlalte (Binet). La cele patru manifestaţii sau aspecte ale limbajului trebuie să mai adăugăm scrisul şi cititul, fenomene în care elementul activ este încă mai accentuat.

Cuvîntul este sunet, dar este mai ales mişcare, acţiune, dinamism, •*ergon.* Ca sunet şi mai ales ca acţiune, cuvîntul este nu numai un semn indirect pentru spiritul care semnifică, este dar un simbol al interiorului ce afirmă semne, un simbol al vieţii inconştientului, cum susţine psihanaliza lui Sig. Freud. Ca mijloc de acţiune cuvîntul este o forţă socială, aspect relevat cu vigoare demult de către .sofistul Gorgias în *Lauda Elenei,* discurs de apărat : „cuvîntul este un mare stăpîn" (vezi PI. Diels, *Vorsdkratîker,* voi. II, ed. a V-a, p. 290, rîndul 17). Viaţa psihică „se exprimă" prin mişcări, iar prin „expresii" are loc comunicarea dintre centrele psihice individuale. Expresivitate şi comunicare sînt inerente limbajului. Cîntecul şi limbajul sînt diferenţieri ale expresivităţii primitive. La origine, emoţia, afectul caută exprimare şi comunicare. La început, limbajul este un sector al exprimării emoţiilor. Emoţia se exprimă şi se comunică pe trei căi : 1) modificări interne, mişcări muşchiulare cu sau fără întovărăşire de sunete ; 2) mimica sau expresia muşchilor feţei ; 3) gesticulaţie. Limbajul de la obîrşie este motricitate, acţiune, gesticulaţie. Odată cu gesticulaţia se manifestă expresiile vocii, strigătele ca semnale. L. Noire *(Ursprung der Sprache,* 1877) explică originea limbajului prin exclamaţiile primitive emise în munca colectivă. Dar strigătele sau exclamaţiile în efortul muncii, în scopul de a comunica şi a produce emoţii, nu constituie încă limbajul. Strigătele sînt încă aderente la emoţii subiective. Pentru a deveni semne, ele trebuie să devină obiective, să se elibereze de emoţii, să dobîndeascâ mobilitate proprie. Wolfgang Kohler scrie, în această privinţă, despre mai-

mutele de pe insula Tenerifa pe care le-a observat îndelung : manifestațiile fonetice, *fără excepție,* exprimă numai feluri de a fi subiective, sînt doar expresii emoționale şi niciodată nu exprimă ceva obiectiv. Limbajul uman nu este numai expresia unei conştiințe comunicată altei conştiințe, care astfel primeşte un semnal. Raportul de semnalizare între două psihisme se întîlneşte şi la animale. Specificul limbajului uman este desprinderea semnalului de emoția umană, suprimarea aderenței la subiect, şi legarea semnului, devenit mobil de obiecte, anume de aspectele lor abstracte : proprietăți, stări, activități, relații. Cuvîntul dobîndeşte un *sens* prin asocierea lui cu obiectele şi aspectele lor abstracte. Nici un alt animal nu dispune de semne aderente la obiecte şi laturile lor generale. Desigur, omul şi-a croit limbajul prelucrînd materialul de expresii naturale comandate de emoții. Pînă în faza celei mai înalte civilizații, limbajul sonor a păstrat legături intime cu accentele emotivității şi cu manifestațiile gesticulatorii, pe care însă a ştiut să şi le subordoneze. Subordonarea a fost posibilă, fiindcă întreaga gamă de emoții şi activități a fost nelipsit însoțită de gîndire şi controlul ei. Fără expresivitatea limbajului gîndirea se ofileşte, dar fără gîndire expresivitatea pierde semnificația, este lipsită de sensul ei lingvistic. Chiar dacă gîndirea şi limbajul sînt perfect corelative, totdeauna gîndirea are funcția dominantă şi limbajul este' recesiv.

Adevăr-eroare. Problema cunoaşterii a evocat tot timpul dualismul adevăr-eroare, căci orice cunoştință este sau adevărată, sau falsă. Tradiția filozofică a dat dovadă de prudență, recunoscînd de la Aristotel pînă la Kant şi contemporani că adevăr şi eroare se aplică nemijlocit la judecată, la propoziție, deci la exprimarea lingvistică a unei gîndiri, la afirmație şi negație. Noțiunile (de exemplu, om, piatră, stea, himeră, triunghi, cauzalitate, iubire etc.) se pare că nu sînt nici adevărate, nici false, ci numai judecățile care afirmă sau neagă despre ele ceva, îndeosebi existența sau neexistența. Nu vrem să ne angajăm într-o discuție asupra acestei competiții între judecată şi noțiune. în genere, concepția tradițională a văzut just. Dar, oricum, judecata nu creează ca din nimic adevărul şi eroarea, ci ea nu face decît să explice verbal ceea ce este implicit cuprins în noțiuni, în fapte. Nu această latură, adică domeniul de aplicație a dualismului adevăr-eroare interesează aci. Interesează dualismul dat din punctul de vedere al raportului de recesivitate. Deoarece chestiunea a fost cercetată în alte lucrări *(Ştiință şi raționalism,* 1926; *Reforma logicii,* 1941), ne limităm aci la formularea sumară a soluției noastre. Adevăr şi eroarea nu se situează la acelaşi nivel, nu sînt "perfect corelative, ci stau în raport recesiv. Adevărul este dominant, eroarea este secundară, pentru că orice eroare este un adevăr detronat de alt adevăr, aşa încît nu există niciodată o vacanță de adevăr. Adevărul este totdeauna o existență prezentă; eroarea aparține trecutului, este o situație retrospectivă. Cînd am ajuns la un nou adevăr, cel vechi pierde titlul şi este declasat în eroare sau „fost adevăr". Pînă la descoperirea noului adevăr, concepțiile considerate ca adevărate rămîn valabile ca atare. Teama de eroare este în realitate teama de a vedea propria concepție depăşită de o altă concepție care nu numai

pretinde, ci se şi legitimează ca fiind mai adevărată. L-upta pentru adevăr rămîne misiunea de onoare a omului de ştiinţă, iar teama de eroare este o laşitate, şi o miopie. E drept că în preajma adevărului dominant, sigur de sine, trăieşte recesiv, la pîndă, eroarea care îşi aşteaptă victima. Este reversul sumbru al perfectibilităţii. Cea mai neiertată rătăcire este răsturnarea raportului recesiv şi proclamarea că eroarea stăpîneşte cunoştinţa noastră. **In** numele cărui adevăr ocult se proclamă, atît de contradictoriu, dominarea erorii ? Adevărul are dar totdeauna ultimul cuvînt. Eroarea, dacă pretinde mai mult decît postul recesiv, totdeauna onorabil, este parazitul adevărului. Nu ne lăsăm seduşi nici de prestigiul magic *~i* adevărului, ca şi cum adevărul ar fi o calitate imanentă lucrurilor. Omul are adevărul pe care îl merită, de care este vrednic să-1 aibă. Adevărul se mişcă pe toate planurile cunoaşterii si de aceea trebuie să **ni** se spună de la început care este planul adevărului de care se vorbeşte, la care fel de obiect sau de existenţă se referă adevărul în discuţie. S-a abuzat de termenul adevăr, cum s-a abuzat de mulţi alţi termeni filozofici, deci cu aplicaţie generală.

18. A POSTERIORI-A PRIORI

Dualismul *a posteriori-a priori* (in traducere literală : „de la ceea ce este mai pe urmă" — „de la ceea ce este mai întîi") este un episod al teoriei cunoaşterii. Cum am încercat să demonstrăm în capitolul precedent, cunoştinţa este recesivă faţă de existenţă. Este fundată bănuiala că acest dualism secundar al cunoaşterii este legat recesiv de un dualism secundar al existenţei, de acela dintre real şi suprareal (matematic, logic), care va fi obiectivul unui capitol următor. întocmai cum suprarealul este recesiv faţă de real, tot aşa *a priori* este recesiv faţă de *a posteriori.* Cele două recesivităţi pot fi cercetate separat. *A priori* este ireductibil, are originalitatea sa; el este şi rămîne subordonat cunoştinţei *a posteriori,* aşa cum tot ce *nu* este real păstrează legătura recesivă cu realul. Ce semnificaţie au cei doi termeni cu o sonoritate de latină tîrzie ; care sînt principalele sensuri ale lui *a posteriori* şi *a priori;* care sînt „metamorfozele a priorităţii", după expresia lui Otto Liebmann ? *(Analysis der Wirklichkeit,* ed. a IV-a, 1911, p. 208).

A posteriori şi *a priori* sînt o moştenire scolastică, aceasta fiind la rîndul ei un legat al filozofiei aristotelice. Cunoştinţa *a posteriori* este cunoştinţa de la ceea ce este mai pe urmă *pentru noi,* adică de la *efecte,* la ceea ce este mai întîi în natură, adică la cauze, care sînt considerate ca generale. De aceea cunoştinţa *a posteriori* este inductivă sau fundată pe datele senzoriale, pe percepţii. Acestea reprezintă indivizii Ca efecte ale cauzelor generale, ale esenţelor. Cunoştinţa *a priori* de la ceea ce este mai întîi în *ordinea naturii,* de la cauze, de la general său esenţă la ceea ce este mai pe urmă, adică la efecte, la indivizi. Astfel *a posteriori* sfîrşeşte prin a fi totuna cu percepţie, experienţă, iar *a priori* totuna cu gîndirea pură, cu raţiunea. Este *a priori* cunoştinţa care are fie originea, fie fundamentul logic al evidenţei îh gîndirea pură şi ca

atare nu poate fi respinsă de experiență, de cunoștința *a posteriori,* ci numai confirmată. Cunoștința *a priori,* independentă de experiență, este necesară și Universală, în timp ce cunoștința *a posteriori* posedă cel mult o generalitate comparativă, o generalitate care poate fi oricînd răsturnată sau îngrădită de o nouă experiență. Cunoștința *a priori* este sădită în rațiune, este înnăscută gîndirii și ca atare planează peste experiență sau o condiționează. Apriorismul este la început nativism, teoria ideilor înnăscute. Rămîne să vedem ce este fundat în această pretenție. Ne lovim din nou de dualismul experiență-rațiune (gîndire). Cum am arătat că rațiunea (gîndirea) nu depășește experiența, ci are față de ea o însemnată funcție recesivă — aceea de a-i scoate la lumină zăcămintele de determinări generale —, tot așa se va impune demonstrarea apriorității în rolul de factor recesiv.

Trebuie recunoscut de la început că sensurile istorice ale apriorismului au luat naștere dintr-o tragică neînțelegere, din neînțelegerea experienței în ce privește natura și potentele ei. Întreaga istorie a filozofiei este o stranie conspirație împotriva experienței. Conspirația și-a găsit expresia într-o concepție pe care noi am numit-o, folosindu-ne de un termen consacrat în istoriografia filozofiei, nominalism. Preferința noastră pentru acest nume pare poate ciudată, fiindcă nominalismul se caracterizează prin valorificarea experienței împotriva „realismului" care afirmă că reală este noțiunea, „universalul". Este cazul ca experiența să exclame : „ferește-mă, Doamne, de prieteni, fiindcă de dușmani mă apăr singură". In adevăr, pentru nominalism, date sînt numai percepțiile individuale, „concrete", iar ceea ce numim noțiuni, generalități, *universalia,* sînt numai „nume" *(nomina).* Termenul de nominalism —- mărturisim — nu ne încîntă, fiindcă el accentuează tocmai ceea ce noi *nu* voim să accentuăm, că noțiunile sînt „simple nume" sau „sunete". Vom vedea că putem accepta că noțiunile *(universalii)* sînt mai mult decît nume și totuși să respectăm dogma nominalistă. Aceasta se definește prin afirmația care privește nu noțiunea, ci însăși percepția, fundamentul nominalismului; percepția, .„cunoștința sensibilă" constă numai din date individuale, deci din elemente lipsite de necesitate și universalitate, contingente și variabile, fiindcă ele [se] prezintă ca o masă informă, haotică, lipsită de esențe și relații sau conexiuni. Dogma nominalistă compromite valoarea științei și duce, în cele din urmă, la scepticism. Epilogul sceptic al dogmei nominaliste este un important eveniment în istoria ideologiei, eveniment reprezentat în antichitate de Piron și Școala sau urmașii săi pînă la marele enciclopedist Sextus Empiricus, iar în timpurile mai noi de David Hume, care a trezit pe Kant din ațipeala sa dogmatică, și a constituit în genere un fel de „sfîrșit de veac", o limită a modului de a gîndi din secolele XVII și XVIII.

Dacă concluzia sceptică reprezintă o gîndire ce merge pînă la capăt, odată ce a pornit de la dogma nominalistă, care este și unilateral individualistă, o atitudine excepțională ca orice atitudine consecvent parțială sau unilaterală, în schimb gîndirea filozofică a căutat să ocolească concluzia sceptică, fiindcă a fost animată de convingerea că posedă un mijloc de a evada din scepticism și deci. o posibilitate de a salva știința. Mijlocul a fost valorificarea tot mai îndrăzneață a celuilalt izvor de

cunoaştere : gîndirea, raţiunea. Nu avem motiv de a despera de posibilitatea ştiinţei, chiar dacă admitem cu nominalismul că experienţa oferă nUmai date individuale fără necesitate şi universalitate. Căci experienţa nu este singurul izvor de cunoaştere, ci *deasupra* ei se ridică, cu puteri superioare, gîndirea, raţiunea. Opoziţia dintre experienţa „simţurilor" şi raţiune s-a întronat în filozofie chiar de la primii gînditori greci, de la naturalişti, din secolul al Vl-lea înaintea erei noastre, şi după aceea ea s-a adîncit, în ciuda încercărilor răzleţe de a le apropia. Apropierea s-a dovedit totdeauna insuficientă.

Care a fost motivarea reală, profundă a recursului la gîndirea pură, la raţiune ? Motivarea reală a fost introducerea, pentru a defini cunoştinţa, a opoziţiei dintre activ şi pasiv. Experienţa este individuală, contingenţă, instabilă şi nesigură, fiindcă ea este pasivă, receptivă; dimpotrivă, gîndirea este generală şi abstractă, fiindcă este activă. Gîndirea produce datorită „activităţii" sau „spontaneităţii" sale ceea ce experienţa nu-i oferă : generalul, permanentul, ideea. Cîteodată descoperirea generalului imutabil şi inalterabil este atribuită unei „experienţe" sau „intuiţii" superioare, unei „intuiţii intelectuale". în adevăr, intuiţia sensibilă prinde numai individualul, schimbătorul, în timp ce intuiţia intelectuală, „noetică" prinde universalul neschimbător, ideea — aceasta este convingerea tipică a platonismului şi ea a rămas idealul oricărui „raţionalism" sau „supraraţionalism". în viziunea Ideii se unesc avîntul „Erosului", intuiţia, contactul direct, fuziunea şi înţelegerea superioară. Aşadar, pentru a face faţă dogmei nominaliste, fără a se atinge de valabilitatea ei, filozofia a suprapus experienţei degradate „activitatea spontană" a raţiunii sau o „intuiţie intelectuală creatoare", care prin propriile ei puteri produce o cunoştinţă, pe care n-o posedă experienţa, dar de care nu se poate lipsi ştiinţa, fiindcă acea cunoştinţă stă mai aproape de realitate. Ştiinţa este opera raţiunii, nu a experienţei, fiindcă ştiinţa are nevoie, pentru a se constitui, de „idei generale", care n-ar fi posibile fără activitatea de „abstractizate" şi „generalizare" a raţiunii sau a purei gîndiri. Platon este consecvent cînd enunţă că *toate* „ideile" sau esenţele generale nu vin din experienţă, ci din gîndire, deci că ideile sînt „înnăscute" sau „împlîntate" în inteligenţă. Desigur, Platon trebuie să apeleze la *anamneză* pentru a explica de ce copilul nu este conştient de aceste idei. Ideile, în urma încorporării sufletului, aţipesc în suflet, devin virtuale şi apoi sînt trezite, amintite sub influenţa experienţei (vezi *Fedon).* Platon este nevoiaşă facă nominalismului o concesie ruinătoare, fiindcă se naşte astfel bănuiala că fără percepţii nu avem nici idei şi deci că ideile nu sînt aşa de străine de percepţie, ca şi invers, că percepţiile nu sînt lipsite de elemente generale. De ce a crezut Platon că este nevoie ca ideile să fie trezite sau „reamintite" din starea lor latentă de către experienţă ? Platon admite că într-o viaţă preexistentă, înainte de încorporarea pe pămînt, care este o decădere, sufletul a avut splendida intuiţie a lumii Ideilor, dar prin intrarea în materie, ideile sînt întunecate, obnubilate, fără a fi cu totul şterse. De aceea este nevoie de un imbold din partea experienţei sau a „simţurilor". Convingerea că ideile, deşi produse de gîndire sau de o intuiţie intelectuală, au totuşi nevoie şi de o intuiţie sensibilă, cel puţin pentru a le *actualiza,* este primită şi de Leibniz. „Există idei şi principii care

nu ne vin din simțuri și pe care le găsim în noi fără a le forma, deși simțurile ne dau ocazia de a le apercepe" *(Nouveaux essais,* I, cap. 1, § 1). Sub o formă nouă, Kant admite idei *a priori,* pur raționale, dar crede că ele sînt forme pure care primesc un conținut de la materialul sensibil pe care ele îl ordonează sau „sintetizează". De asemenea, „intuiția de esență" *(eidetică)* a lui Edm. Husserl presupune un material sensibil, pe care metoda „fenomenologică" îl pune „în paranteză" pentru a putea dezvălui „esența" generică, acel *eidos* ce constituie universalul științelor.

Aristotel, practicînd o metodă empirist-analitică, respinge teoria platonică a ideilor înnăscute, atestă că tot ce este general este scos din experiență prin actul abstracției și admite un „intelect activ" care extrage din experiență ideile generale, îndeosebi principiile logice, pe care apoi le imprimă „intelectului pasiv". Evul mediu reia prin Toma concepția aristotelică, adversara ideilor înnăscute apărate pînă atunci de curentul neoplatonic augustinian. Dar principala temă a filozofiei scolastice nu este lupta dintre „nativism" și „empirism" — aceasta este o controversă vie multă vreme în gîndirea modernă —, ci așa-numita „dispută a universaliilor" ; „universalii" (noțiunile generale) există sau numai în spiritul nostru ca concepte („conceptualism"), sau numai „în lucruri", ca și „deasupra lucrurilor" („realism"), sau, în sfîrșit, sînt numai nume *(nornina),* sunete *(flatus vocis).* Să nu uităm că această problemă este mai importantă decît problema ideilor înnăscute și de aceea ea va dăinui și în gîndirea modernă, agitînd-o pînă în vremea noastră. Acest aspect va fi examinat odată cu celălalt referitor la ideile înnăscute sau la aprioritate. Cum știm, ipoteza ideilor înnăscute a fost formulată ca o ocrotire a științei împotriva prejudecății, a dogmei că experiența sensibilă oferă numai date individuale, variabile, contingente, și că de aceea în structura ei nu se cuprind factori generali și necesari, acea ordine cerută de știință : esențe și relații.

Gîndirea modernă, în atitudinea ei de excesivă opoziție față de scolastica aristotelică, reînviază teoria platonică a ideilor înnăscute. Exponentul cel mai influent al nativismului este Descartes, dar teoria este apărată de englezii Herbert de Cherburg *(De veritate,* 1624), deci ceva mai înainte de Descartes, apoi -de „Școala platonică de la Oxford" (Richard Cumberland, Henry More, Ralph Cudworth). Foarte semnificativ pentru nativismul modern este refuzul de a se admite că *toate* ideile sînt înnăscute ca o zestre a spiritului de la naștere, sau că *toate* ideile sînt cîștigate din experiență. Descartes numără printre ideile înnăscute numai ideile ce exprimă relații foarte generale, nu genurile și speciile scolastice, și anume relațiile matematice sau relațiile filozofice (existență, substanță, cauzalitate etc). Matematica în serviciul cunoașterii naturii — o caracteristică a fizicii noi — și-a asigurat certitudinea, fiind declarată ca înnăscută. Aceeași distincție face și Spinoza : de o parte genurile și speciile cîștigate prin experiență, prin „imaginație", simple *figmenta mentis,* de altă parte „noțiunile comune", ideile adecvate ale rațiunii matematice și filozofice *(Ethica,* II, prop. XL, scolia I și II). Leibniz se mișcă în același cerc de idei. „în acest sens, trebuie să spunem că toată aritmetica și toată geometria sînt înnăscute și sînt în noi

într-un fel virtual" *(Nouveaux essais,* I, cap. 1, § 1). Adjectivul „virtual" este o precizare importantă, a cărei semnificație o vom înțelege îndată.

, Reînviind teoria ideilor înnăscute, Descartes comisese o eroare care expunea filozofia sa unor atacuri periculoase. In adevăr, Descartes trebuia să afirme că orice idee este conştientă, fiindcă, prin definiție, sufletul este o substanță gînditoare *(res cogitans).* Urmează că şi ideile înnăscute trebuie să fie conştiente tuturor oamenilor de toate rasele, culturile şi vîrstele. N-a fost greu lui J. Locke să discrediteze în Es*say-ul* său (1690) concepția nativistă, arătînd că sălbaticii şi copiii nu posedă pretinsele idei înnăscute şi că prin urmare şi aceste idei sînt anevoios cîştigate din experiență. Dealtminteri, însuşi Descartes, în polemica sa cu contemporanii, s^a văzut nevoit să corecteze formula inițială a nativismului : înnăscute nu sînt ideile gata formate, ci numai dispoziția lor, virtualitățile lor. In acest sens, Leibniz combate critica ideilor înnăscute la J. Locke şi oferă în opera *Noi eseuri* o concepție care dublează nativist opera lui J. Locke. înnăscute sînt numai „cunoştințele virtuale", deci „însuşi intelectul" *(ipse intellectus),* care nu este o „foaie albă" *(white paper),* o „tabula rasa", ci are o structură virtuală pe care percepțiile o actualizează.

Refugiul ideii înnăscute în virtualitate nu o salvează, ci o compromite, însuşi J. Locke, dar mai ales Hume, observă că virtual totul este înnăscut, că, de exemplu, o senzație se realizează fiindcă înainte era posibilă sau virtuală. Dar Şi altminteri noțiunea de înnăscut nu este o garanție a certitudinii ei. Împrejurarea că o idee este înnăscută nu justifică necesitatea şi universalitatea cunoştinței. Unde stă scris că tot ce este înnăscut este, prin aceasta, adevărat şi obiectiv? Înnăscută poate fi şi o prejudecată, o eroare. De aceea Descartes a apelat la garanția supremă a divinității care nu înşeală. Ideile înnăscute eraU peceții ale creatorului veridic asupra creaturii. Teologia avea chemarea să fundeze o teoria ce se prevala de evidența proprie. Era nevoie de 6' nouă metamorfoză a apriorității. începutul îl face D. Hume, care reprezintă o cotitură, un moment critic al gîndirii moderne. *A priori,* înnăscut este numai propoziția analitică, adică ceea ce rezultă din analiza ideii, din natura sa intrinsecă, fără a face apel la experiență. O asemenea cunoştință posedă, după Hume, numai matematica. Matematica are certitudine fiindcă este *a priorică* şi este *a priorică* fiindcă este analitică. Dar certitudinea analitică a matematicii este plătită cu separarei ei de lumea experienței. Matematica nu este o ştiință a realului concret, iar domeniul ei este abstracția, iar abstracția matematică este o „relație de idei". „Teorema că *pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor celor două catete* exprimă o relație între aceste laturi, şi *trei ori cinci este egal cu jumătate de treizeci* exprimă o relație între aceste numere. Teoreme de acest fel pot fi descoperite printr-o simplă operație mintală independent de orice ar exista în univers, aşa că adevărurile demonstrate de Euclid şi-ar păstra totdeauna certitudinea şi evidența, chiar dacă în natură n-ar exista un cerc sau triunghi" *(Cercetare asupra intelectului omenesc,* trad. rom., p. 23). Tot ce depăşeşte analiza matematică şi se aplică la real se reazemă pe legătura .cauzală care de asemenea pretinde că este necesară. Dar necesitatea rezultă din analiză, pe cînd raportul cauzal este sintetic, deci efectul nu preexistă

în cauză, ci este adăugat pe baza experienței. De asemenea, cauza nu este fundată pe impresia unei forțe ce produce efectul. Deci cauzabilitatea ca raport necesar nu este nici un „raport de idei" analitic, nici o impresie, un fapt *(matters of fact).* Experiența oferă numai impresii care se succed. Repetarea succesiunii se transformă într-o deprindere, într-o asociație strînsă, care cu ajutorul imaginației produce iluzia necesității. Raportul cauzal este numai o deprindere subiectivă, un „bastard al imaginației", fără garanție de necesitate. Pe scurt, sigure sînt numai faptele empirice individuale lipsite de necesitate şi raporturile matematice abstracte fundate pe analiza de noțiuni. La sfîrşitul operei citate, *Cercetare asupra intelectului omenesc,* Hume exclamă iconoclast: „cînd trecem în revistă bibliotecile, călăuziți fiind de principiile amintite, ce masacru ar trebui să facem în ele? Dacă luăm în mînă un volum oarecare, spre exemplu despre teologie sau metafizică scolatică, atunci ne vom întreba: *conține oare acest volum argumentări abstracte asupra cantității şi numărului ? Nil conține el raționamente experimentale despre fapte şi existență ?* Nu. Atunci aruncați-1 în foc, deoarece nu poate cuprinde nimic altceva decît sofisme şi iluzii" (ib., p. 147).

La începutul *Prolegomenelor la orice metafizică viitoare,* Kant ne destăinuieşte că D. Hume „mi-a întrerupt întîia oară somnul meu dogmatic şi a dat cercetărilor mele pe tărîmul filozofiei speculative cu totul/ altă direcție" (trad. rom., p. 20). Noua direcție este reforma apriorismului tradițional, iar reforma se reduce la răspunsul pozitiv la problema capitală a *Criticii rațiunii pure:* „cum sînt posibile judecățile sintetice *a priori?"* Hume, în spiritul gîndirii tradiționale, admitea numai judecăți analitice *a priori* şi judecăți sintetice *a posteriori.* Kant descoperă judecăți sintetice *a priori,* adică judecăți *a priori,* necesare şi universale, care totuşi se aplică la obiecte, nu la abstracții, şi ca atare sînt sintetice. Fr. Brentano a susținut tot timpul vieții sale că judecățile sintetice *a priori* sînt simple prejudecăți (în studiul *Nieder mit dem Vorurteilen,* [publicat în] volumul *Versuch uber die Erkenntnis,* 1925). Nu aceasta a fost convingerea urmaşilor lui Kant ; ei au văzut în sinteza *a priori o* încercare revoluționară de a justifica certitudinea matematicii şi a ştiințelor naturii şi totodată de a funda o nouă metafizică nu mai puțin ştiințifică, (vezi *Introducerea* la *Critica rațiunii pure* şi *Introducerea* la *Prolegomene).*

Care sînt momentele principale ale revoluționarii apriorismului la Kant ? Vom distinge două momente : a) *a priori* este o formă transcendentală ; b) *a priori* este logic, nu psihologic. Să cercetăm pe fiecare. Cum este posibil ca rațiunea pură să fie valabilă pentru obiecte, aşa încît acestea să beneficieze de necesitatea şi universalitatea rațiunii ? Aplicarea rațiunii la obiecte este posibilă dacă aprioritatea (deci rațiunea) este o simplă formă fără conținut şi dacă conținutul sau materia ei este dată, receptată de la sensibilitatea externă şi internă. *Critica rațiunii pure* este un „inventar al cunoştințelor *a priori",* care se întîlnesc nu numai în sfera gîndirii, cum credea vechiul raționalism, dar şi in sfera sensibilității sau intuiției : formele *a priori* ale intuiției sînt categoriile. *A priori* formal se deosebeşte radical de a *priori* material al raționalismului dogmatic de tip Leibniz-Wolff. *A priori* nu este o oglindire a realității metafizice în orbita rațiunii datorită armoniei pre-

stabilite de Creator între rațiunea umană şi realitatea absolută, ci a *priori* este impus realității empirice, relative, fiindcă această realitate este o creație a rațiunii formal a *priorică.* Fundamentul kantismului, eterodoxia sa, „revoluția copernicană" a sa este principiul că „intelectul omenesc nu-şi scoate legile din natură, ci le prescrie ei" şi de aceea lumea construită de rațiune (sau intelect) nu este lumea Necondiționatului, Inteligibilului, ci lumea condiționatului fenomenal, sensibil, valabil pentru o „conştiință în genere". *A priori* formal este totodată o condiție „transcendentală", adică o condiție care este independentă de experiență, de lume, este „metacosmică", dar care nu valorează decît în cadrul experienței condiționată şi constituită de rațiune. Spațiul, timpul, cauzalitatea etc. sînt o *priori,* adică independente de experiență şi ca atare necesare, dar ele sînt valabile numai în cadrul experienței, căreia îi dă necesitatea. Formele *a priori* impun materiei sensibile ordinea, sinteza, conexiunea necesară matematică şi cauzală. O. Liebmann rezumă popular originalitatea transcendentalismului sau apriorismului kantian în acest chip : „dar omul nu este un simplu produs, ci şi condiția naturii empirice. Vedem, ca licuriciul noaptea, mediul numai în propria noastră lumină" *(Analysis der Wirklichkeit,* ed. a III-a, p. V). De aceea, în al doilea rînd, *a priori* kantian nu este un *a priori* genetic, o formă care precede în timp experiența, ci o condiție de valabilitate superioară, o condiție necesară şi universală prin care se constituie experiența, adică lumea fenomenelor. *A priori* kantian este — sau vrea să fie — logic, o valoare, nu cronologic, sau o dispoziție psihologică, deşi uneori acest apriorism este interpretat psihologic, în sensul vechiului apriorism ; este o stare înnăscută „în suflet" *(im Gemut)* ca o lege eternă. Cum se constată uşor, Kant nu acordă titlul de a *priori* decît unor anumite noțiuni, relațiilor şi anume relațiilor fundamentale, fără de care nu este posibilă nici o cunoaştere certă. O diluare a apriorismului kantian şi o fundare a lui biologic cronologică găsim la H. Spencer : ideile sînt înnăscute individului, devin pentru el intuiții automate, „relații prestabilite", dar ele sînt cîştigate, sînt „experiențe acumulate ale organismelor precedente" (H. Spencer, *Principes de psychologie,* voi. I, ed. nouvelle, 1892, p. 507—508).

Epoca postkantiană este în bună parte istoria vicisitudinilor prin care trece doctrina lui Kant şi deci şi a apriorismului său. In prima fază, kantismul apare ca revelația unui mare adevăr. Formele sintetice producătoare ale lumii devin Spiritul absolut creator al lumii. Cunoştința sintetică *a priori,* chiar la Kant, are ca scop să deschidă metafizicii un drum nou. Dacă apriorismul este o cunoştință pur rațională, independentă de experiență, şi, dacă metafizicul este „dincolo de fizic", de experiență, problema era numai găsirea noii metafizici. Conştiința generică a omului este coextensivă conştiinței universale, divine. Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher realizează, într-un scurt răstimp, o filozofie a Absolutului, a unui absolut subiectiv, spiritual, opus absolutismului obiectiv, substanțial al vechii metafizici. După acest delir speculativ, urmează un kantism moderat, pozitivist, nemetafizic : conştiința divină se restrînge la conştiința finită, simplă condiție formală a lumii empirice, sensibile. Astfel apriorismul kantian îşi sleieşte posibilitățile. In schimb, în nici una din ipostazele sale, kantismul nu se atinge de

dogma privitoare la natura experienței ; experiența constă în date fără ordine, ea este un „multiplu intuitiv" pe care actul sintetic al formelor transcendentale îl preschimbă din subiectiv în obiectiv. Dacă experiența este la început materie fără ordine, multiplicitate pur subiectivă, după intervenția activă a conştiinței sau rațiunii pure se constituie o nouă experiență,. o experiență obiectivă, în care materia sensibilă este conexată necesar, sintetizată. Kantismul a luat ființă datorită dublului înțeles al experienței : experiența este un haos de senzații subiective ; experiența este ordonată şi structurată obiectiv prin activitatea spontană a conştiinței cu formele ei transcendentale. Dar tocmai dubla posibilitate a experienței în kantism marchează ruina lui. Dacă experiența este la început materie fără formă, apoi materie plus formă, aşa încît nu mai putem despărți forma de materie, deoarece sudura lor este perfectă, se ridică de la sine întrebarea : de ce opunem şi separăm forma şi materia, cînd ele alcătuiesc un întreg perfect ? Despărțirea tradițională a experienței (sens I — haos de senzații) este păstrată de Kant şi totodată desființată, demascată ca superfluă. Cum se face că forma şi materia radical deosebite se armonizează, se sudează, corespund una alteia ? Cum se face că nu orice formă se aplică la orice materie, cum ar trebui să fie, dacă materia este în sine fără formă, iar forma este în sine goală de orice materie ? Noi constatăm că numai o anumită formă se aplică Ja o anumită materie şi că anumită materie ascultă numai de o formă determinată, ceea ce este dovada indiscutabilă că nu există materie fără formă, deci că experiența este structurată, are în interiorul ei o conexiune, în sfîrşit, este o dovadă că forma nu rezultă din „activitatea spontană a rațiunii", ci este imanentă materiei, că este un component inițial şi inevitabil al experienței. Trebuie dar să părăsim ca absurdă idea străveche a unei experiențe golită de formă, de ordine şi structură, adică de elementele *generale* ce definesc gîndirea. Ideea este imanentă experienței, conceptul şi perceptul[18] cresc împreună într-un întreg primordial. Gîndirea dăruieşte experienței ceea ce ea posedă de la început, adică ea transpune pe planul clarității ceea ce experiența are obscur, nebulos. Relațiile, „sintezele" nu sînt contribuții ale gîndirii, ci sînt forme ale datului. Prin urmare, opoziția dintre *a posteriori şi a priori* nu este egală cu deosebirea ce se pretinde fundamentală dintre intuiție şi gîndire, dintre materialul pasiv şi forma spontană. La acest rezultat înțelept s-a ajuns după ce s-a încercat o nouă metamorfoză a apriorității ; ea este contemporană şi este reprezentată de curentul „fenomenologiei" lui Edmund Husserl.

Originalitatea apriorității fenomenologice este opoziția lui față de aprioritatea kantiană, a) NoUl *a priori* nu are originea în subiect, ci într-un obiect specific, în obiectul ideal, care domină obiectul real empiric, mai autentic decît „rațiunea pură". Prejudecata kantiană este subiectivismul, funcționalismul, adică punerea lui *a priori* în funcție de subiect, b) Noul *a priori* respinge şi prejudecata formalismului, deci asocierea intimă la Kant a apriorității şi formalismului. *A priori* are un conținut, este „material". Kant plăteşte un mare tribut prejudecății tradiționale că forma 'este superioară materiei. Pentru fenomenologie, aprioritatea materială este *dată,* este obiect de intuiție specifică, de „intuiție de- esență" sau eidetică. Drept Urmare, fenomenologia extinde

aprioritatea la domenii pînă atunci considerate ca empirice, de exemplu asocierea indisolubilă dintre culoare şi spaţialitate. Max Scheler, exponent al fenomenologiei, scrie : spaţialitate, substanţialitate *(Dinghaftigkeit),* activitate, mişcare, schimbare etc. nu sînt adăugate datului de către aşa-numitul -«intelect» şi tot aşa de puţin sînt abstractizate ; ci toate acestea sînt *fenomene materiale* (subliniate de autor), obiect al unei cercetări fenomenologice îngrijite şi conştiincioase. Nici o gîndire sau intuire nu le poate «face» sau «forma», ci toate sînt pregăsite ca date ale intuiţiei" (Scheler, *Schriften aus der Nachlass,* voi. I, 1933, p. 308). Nic. Hartmann, care admite asemenea lui Scheler un *a priori* de valoare *(ein reines Wert- a priori),* accentuează şi el caracterul intuitiv al apriorităţii materiale. Este o superstiţie kantiană, intelectualistă, că *a priori* şi gîndire (raţiune) coincid şi tot aşa că *a posteriori* este egal sensibil. „Cunoaşterea *a priori* este mai degrabă totdeauna *originar intuitivă"* (N. Hartmann, *Ethik,* 1935, p. 103). Intuiţia de esenţă postulează anumite preparative, pe care Husserl le-a numit „reducţie fenomenologică", „punere în paranteză" sau „suspendare" *(epoche).* Plecăm de la datele empirice *individuale,* fie reale, fie chiar imaginare, după aceea „punem în paranteză" sau „suspendăm" factorii individuali, contingenţi ai percepţiei sau imaginaţiei. Rezultatul este o prehensiune nemijlocită, o „intuiţie de esenţă" *(Wesenschau),* o cunoaştere directă a unui sens ideal universal. Căci „esenţa" (generalul) este totdeauna de natură „ideală", este un sens *a priori,* fiindcă el nu este extras prin abstracţie din cazurile individuale ale percepţiei. Constatăm că Husserl agravează falsa concepţie tradiţională a experienţei ca o masă de date individuale. Urmează, ca agravare a acestei concepţii intangibile, că esenţa sau sensul general nu este din sfera realităţii, ca perceputul, ci din sfera ideală. Platon considera esenţele („ideile") drept existenţe superioare, inteligibile ; Husserl nu merge pînă la investirea esenţelor cu atribute metafizice, ci le reduce la „semnificaţii" *ideale.* Vom sublinia un aspect pentru clarificare. Platon stabilea o „comunitate" *(Koinonia)* între ideea generală transcendentă şi lucrul individual sensibil, datorită căreia ideea este „prezentă" *(parousia)* în lucrul individual şi lucrul individual „participă" *(methexis)* la idee *(Fedon).* Cum soluţionează Husserl hotărîtorul raport dintre esenţă ideală şi lucrul individual real ? Husserl nu pare preocupat îndeosebi de această problemă, însă rezolvarea ei arată că fenomenologia s-a înfundat fără scăpare în eroarea că experienţa zisă sensibilă este integral individuală. Caracterele generale ale lucrurilor individuale, de exemplu culori, figuri, sunete, temperaturi etc, sînt totdeauna individuale, fiindcă sînt legate de un *hic et nune,* de spaţiu şi timp. Roşul unui trandafir este un roşu individual, unic, roşul acestui trandafir, nu şi al altuia. Noua eroare este aci afirmaţia că generalul, cînd se află într-un individual, în condiţii de spaţiu şi timp, devine şi el individual, ca şi cum transformarea generalului în individual nu ar fi sinonimă cu o metamorfoză magică. Mai degrabă Zeus se transformă într-o lebădă decît generalul în individual, ca şi individualul în general datorită „reducţiei fenomenologice" şi „intuiţiei de esenţă". Roşul ca atare, esenţa roşului este o semnificaţie ideală, dată într-o intuiţie eidetică. După eroarea individului constituit numai din caractere individuale, Husserl trebuia să devină protagonistul altei erori

străvechi, fiindcă este tot de origine platonică : generalul este ceva de sine stătător care planează peste indivizi. Aristotel era îndreptățit să fie scandalizat : generalul nu are existență independentă, ci totdeauna aparține în toată realitatea lui, nu ca simplă „copie" sau „reflex", individualului. Dacă generalul [19] ar fi independent, el ar deveni individual, fiindcă numai individualul este de sine stătător. Pe scurt, Husserl prin a sa fenomenologie nu ne scoate din complicațiile dogmelor tradiționale, ci luptă zadarnic să scape de consecințele lor şi astfel demască grelele sale neajunsuri. Apriorismul fenomenologic are meritul de a fi depăşit formalismul kantian, dar nu a găsit o expresie mai adecvată a faptelor.

Încheiem bilanțul sumar al *a priorismului* contemporan cu un ultim avatar al *a priorismului; a priorismul* „neopozitivismului" sau aî „empirismului logic", care totuşi vorbeşte, privind aspectele consacrate ale lui *a priori,* despre „decadența *a priorismului".* Moritz Schlick, principalul reprezentant al acestui curent pornit de la Viena sub patronajul lui Ernest Mach, admite că generalul, îndeosebi relațiile, nu sînt adăugate datelor senzoriale, în ele însele lipsite de relații, de către o gîndire activă, ci sînt imanente datelor (M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre,* ed. a Il-a, 1925, p. 351, şi *Gibt es ein materiales Apriori ?,* în „Gesammelte Aufsatze", 1938, p. 19 şi urm.). In schimb, el menține neatinsă convingerea nominalistă că tot ce este empiric este individual, deci şi relațiile — generalitățile tipice — sînt individuale, deoarece sînt legate de datele trăite nemijlocit *(Erbbnisse).* De aceea Schlick nu poate recunoaşte că relațiile din lucruri pot justifica existența lui *a priori* în lucruri, aşa cum credea Kant, pentru a justifica necesitatea experienței ştiințifice. Dogma neopozitivistă enunță că toate cunoştințele empirice sînt sintetice, dar nu *a priori,* adică necesare şi universale *(Allgemeine Erkenntnislehre,* p. 352—353). Şi totuşi, noi avem cunoştințe *a priori.* Acestea sînt, ca şi la Hume, cunoştințe analitice, iar cunoştințele analitice sînt formulări verbale şi mai ales transformări verbale sau expresii diferite ale unui conținut empiric. întreaga filozofie este o cercetare „semantică", o definiție a *sensului* cuvintelor pentru a găsi fundarea lor în faptele empirice. A gîndi înseamnă a găsi mereu alte expresii pentru aceeaşi stare de lucruri, potrivit unor anumite reguli de transformare. Gîndirea este recesivă, fiindcă este analitică sau tautologică — aci este diferența dintre neopozitivism şi vechiul empirism al lui J. St. Mill, care nu putea explica necesitatea matematicii. Gîndirea nu angajează faptele. Astfel geometria este modelul necesității de gîndire, al analizei, fiindcă ea nu face decît să exprime mereu în alți termeni echivalenți, în noi teoreme, axiomele şi definițiile inițiale, care sînt convenții verbale. Spre deosebire de kantism, „neopozitivismul" refuză aplicarea „transcendentală" sau sintetică a matematicii la fapte; de aceea realitatea poate fi structurată spațial altfel decît geometria euclidiană. „Există propoziții care sînt *tautologice,* adică exprimă nemijlocit formulări verbale sau transformări ale acestor formulări pe temeiul unor reguli determinate, acceptate" (Richard von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus,* 1939, p. 310). Un exemplu din prima clasă de tautologie, adică de simplă exprimare a unei formulări verbale este propoziția: „orice ton simplu posedă o anumită înălțime" sau „nici un

obiect colorat nu poate fi totodată roşu şi albastru". Un exemplu din a doua clasă este prepoziția : „în orice triunghi euclidian suma unghiurilor este egală cu 180°". Eroarea primordială a „neopozitivismului" rezidă în profundul, în iremediabilul său nominalism, adică în falsa concepție tradițională : experiența se reduce la „trăiri" individuale. Generalitatea este adăugată faptelor contingente nu de gîndirea activă, ci de limbaj, deci experiența cuprinde în sine şi general, identic. Dar cu aceasta n-am înlăturat dificultatea, căci o gîndire, care este o simplă substituire de termeni echivalenți, identici, nu este o gîndire autentică, ci o batere pe loc, o tautologie, o repetare a „aceluiaşi" în alte cuvinte. Gîndirea este totdeauna un „progres", adică presupune o noutate, față de care identicul este recesiv, adică dă noutății un lest şi subliniază „progresul". In neopozitivism ar putea fi îndreptățită convingerea noastră fundamentală că prin gîndire noi nu sîntem creatori, nu adăugăm nimic faptelor, ci numai le explicităm şi le clarificăm. Gîndirea nu este tautologică decît față de fapte, dar nici atunci în mod radical. Claritatea este o noutate apreciabilă, dar o noutate care nu modifică faptele clarificate. In sine, gîndirea exprimă totdeauna noutatea faptelor şi orice pas înainte presupune un fapt. nou. Orice judecată este în acelaşi timp sintetică, aşa cum este totdeauna experiența în sensul obişnuit), şi analitică sau *a •priori,* aşa cum este totdeauna gîndirea. Nu există judecăți sintetice şi judecăți analitice. Toate judecățile sînt totodată sintetice şi analitice, după cum considerăm experiența implicită (experiența în sensul obişnuit) sau experiența explicită, clară (gîndirea în sensul obişnuit). Experiența şi gîndirea sînt totdeauna •solidare, deci experiența are în structura ei factori necesari şi universali. Generalul nu se individualizează, nu se degradează dacă părăseşte zona purității ideale şi se coboară în lumea experienței. Generalul nu este o repetiție, o tautologie, fiindcă totdeauna identicul este legat de o diferență, de o noutate. " . * • •

Avem acum de înfruntat o întrebare : prin aşezarea generalului în concret, în individual, am înlăturat oare deosebirea dintre *a posteriori* şi *a priori,* am suprimat această dualitate stăruitoare ? Am întîlnit în fenomenologie şi neopozitivism o rezistență dîrză împotriva încercării kantiene de a recunoaşte experienței generalitate şi necesitate, cu toate că „forma" logică, factorul identic este dat şi el la acelaşi nivel cu individualul, cu toate că „abstractul" şi „concretul" stau pe acelaşi plan. Cunoaşterea *a priori* nu se mulțumeşte cu simpla coborîre a generalului în experiență, ci reclamă luarea în considerație a legăturii intime dintre experiență şi un anumit fel de general. în adevăr, in experiența realului descoperim, pe lingă factorii generali imanenți realului (culoare, sunet, om, animal, arbore etc), şi alți factori, pe care unii îi numesc „ideali" şi pe care noi i-am numit „suprareali", anume factorii logici şi matematici, principiile logice şi axiomele matematice, toate exprimînd relații sau conexiuni necesare, „analitice" (vezi despre real, suprareal etc. cap. 21). Deci cunoaşterea *a priorică* nu se referă la orice fel de general, ci la generalul suprareal (logic-matematic), care este mai mult decît realul, adică decît obiectul experienței în sensul obişnuit sau îngust, şi care de aceea nu are să se teamă de vreo rebeliune a experienței. De exemplu, ecuația 2 -f 2 = 4 nu se teme de vreo experiență

contrară, fiindcă orice experiență o confirmă indefinit. Suprarealul este deosebit de real numai în sensul că nu cuprinde numai realul, ci deopotrivă irealul şi idealul. Suprarealul nu este dincolo de real, ci dincolo de real ca şi de ireal, deci el este valabil pentru orice real, ireal, ideal. Nota proprie a generalului suprareal este posibilitatea de a-1 îmbrățişa în toate laturile lui, aşa încît este exclusă descoperirea unei laturi noi care să răstoarne ecuația. Ecuația 2 + 2 = 4 decurge din simpla considerare a numerelor date ca ceva definitiv. Dar poate nota proprie a generalului suprareal matematic este alta, anume că generalul suprareal este independent de *hic et nune,* de individualizare ? Aceasta este opinia lui Husserl şi a lui Nic. Hartmann. Ea este nefundată. întîi, fiindcă admite că generalul poate avea o existență independentă, ceea ce înseamnă că el este ipostaziat în individual. Al doilea, fiindcă nu poate explica existența suprarealului în mijlocul realului considerat ca totdeauna individual şi individualizant. Nimeni nu poate nesocoti participarea multiplului sensibil la existența matematică şi logică, deci nimeni nu poate nesocoti colaborarea intimă a experienței şi *a prioricului.* Colaborarea n-ar avea sens dacă *a priori* ar fi străin de real, dacă n-ar fi aderent la experiență, deci dacă nu lărgim noțiunea de experiență pentru a îmbrățişa şi „raționalul", *a prioricul.* Experiența are numeroase ferestre ; ea este deschisă existenței în toate componentele acesteia. Oriunde avem o experiență, sînt legate indisolubil individualul şi generalul. Nu există o figură geometrică, un număr, care să nu aibă aderențe la condiții individuale, adică la condiții ce diversifică. Se ştie că nota ce individualizează nu *aparține* chiar generalului, pentru a-1 „particulariza", ci este *împreună* cu el şi ca atare ea nu schimbă structura generalului. Ceea ce imprimă obiectelor reale caracterul de *a posteriori* nu se datoreşte individualului ca atare, ci individualului ca real, datorită complexității realului. *A posteriori* este sinonim cu realul. In acest caz, şi generalul, care se află într-un individual real, nu schimbă natura, ci rămîne ceea ce este prin sine. încă o dată constatăm că *a prioritatea* nu constă în independența de experiență (de individual), ci în natura însăşi a generalului care prin simplitatea lui şi prin prezența universală garantează cunoştința necesară şi universală, la adăpost de o răsturnare viitoare provocată de experiențe contrare. Totodată se confirmă recesivitatea *a priorității* corespunzătoare, perfect simetrică recesivității suprarealului față de real. Matematicul şi logicul fac parte integrantă dintr-o experiență repusă în toate drepturile ei. Astfel prezența logic-matematicului în orbita experienței celei mai concrete încetează de a mai fi o enigmă. Bertrand Russell, pentru a demonstra că orice excitație senzorială are însuşirea de a se prezenta ordonat, cu o anumită configurație *(Gestalt),* citează următorul caz instructiv. Copilului său, în vîrstă de trei ani, care mînca o felie de pîine triunghiulară unsă cu unt, el îi spune că această felie este un triunghi (de obicei feliile erau dreptunghiulare), în ziua următoare copilul a arătat spontan pietricelele dreptunghiulare ale pavajului de la monumentul prințului Albert şi le-a numit „triunghiuri" (B. Russell, *Mensch und Welt,* 1930, p. 93).

Socotesc că acum, la sfîrşit, nu putem trece sub tăcere o obiecție pe care ar putea-o invoca cei care despart, ca două straturi distincte, *a posterioricul* experienței şi *a prioricul* rațiunii pure. Iată obiecția. Ani-

malele posedă organe senzoriale ca şi omul, uneori mai ascuţite, dacă nu chiar mai variate, şi totuşi ele nu posedă u cunoştinţă abstractă, intelectuală, îndeosebi matematică. O. Liebmann crede că această obiecţie este distrugătoare pentru empirism, care pretinde că scoate toate cunoştinţele din experienţă. „De ce — se întreabă el, uluitor — omul şi nu porcul (cu toată anatomia lui asemănătoare omului) a descoperit logica şi matematica ? Oare fiindcă are simţuri mai ascuţite, ochi mai buni ? Aceasta este totuşi problematic" *(Analysis der Wirklichkeit,* p. 209). Liebmann înzestrează omul, spre deosebire de porc, cu un număr de forme *a priori,* cu o structură raţională înnăscută, dar nu ne spune de unde vine această structură, cum se face că omul posedă idei înnăscute ? Drept vorbind, nimic nu se opune ca şi omul să aibă idei înnăscute, o zestre de noţiuni *a priori.* Nu dorim nici să ne angajăm într-o discuţie neconcludentă : oare animalele nu gîndesc şi ele ? Nimic nu este mai uşor, în cadrul kantismului, decît să admitem că şi animalele au idei înnăscute, deoarece şi animalele au o reprezentare a lumii, iar reprezentarea lumii — potrivit kantismului — este condiţionată de forme *a priori* sau transcendentale : spaţiu, timp, cauzalitate, substanţialitate etc. Este *toto genere* deosebit dacă *a prioritatea* nu există latentă sau patentă în spirit, ci există latentă în lucruri. Pentru a explicita *a prioricul* din lucruri este nevoie de pătrundeiie, de inteligenţă, care ea însăşi presupune o geneză şi o dezvoltare în anumite condiţii. Numai omul cu o capacitate cerebrală de la început mai mare s-a aflat în condiţii care i-au stimulat şi înmulţit puterile lui şi i-au dat de a acţiona mai eficace, prin tehnica sa, asupra naturii materiale. Noi nu proiectăm în lucruri propriile noastre forme de gîndire, ci le scoatem din lucruri, le explicităm. Deosebirea între om şi animal nu este deosebirea dintre o fiinţă lipsită de idei înnăscute şi una prevăzută cu asemenea idei, ci este deosebirea dintre o fiinţă care nu poate scoate din lume tot ceea ce aceasta posedă şi este în stare să dea, să dezvăluie, şi o fiinţă care, prin facultăţile sale iniţiale şi mai ales prin condiţiile sociale în care s-a dezvoltat, a învăţat să descopere infinitele posibilităţi ale lumii, să desfacă cutele ascunse ale realităţii, în sfîrşit a învăţat să pună întrebări şi să intervină activ pentru a sili natura să răspundă.

Există dar cunoştinţe *a priori* corespunzătoare obiectului suprareal; ele sînt intim legate recesiv de cunoştinţele *a posteriori,* corespunzătoare obiectului real, fiindcă suprarealul cuprinde în sine şi realul, şi ca atare, cum vom arăta în cap. 21, el este subordonat recesiv realului.

A posteriori şi *a priori* sînt solidare în raport de recesivitate. Nu orice general şi necesar este *a priori,* cum crede Husserl, ci numai generalul şi necesarul din sfera suprarealului.

19. RAŢIONAL-IRAŢIONAL

Dualismul raţional-iraţional (după unii intelectual-antiintelectual, logic-alogic) reclamă o lămurire liminară. Iraţionalul nu este un factor dominant, cum s-a dovedit a fi deosebirea, multiplul, noutatea, indivi-

dualul etc, ci este un factor subordonat, recesiv, şi de aceea el presupune raţionalul ca funcţie dominantă. Iraţionalul nu există prin sine, ci prin raţional. Nu cunoaştem un iraţional absolut, cum afirmă Nic Hartmann, un iraţional pentru care nu avem nici intuiţie, nici noţiune *(Metaphysik der Erkenntnis,* 192-1, p. 188 etc), ci iraţionalul este totdeauna umbra raţionalului, o umbră necesară. Iraţionalul a luat naştere din explicaţia cu sine însuşi a raţionalului, din năzuinţa raţiunii de a-şi cunoaşte puterile şi limitele acestora, din obligaţia raţiunii de a nu întrerupe contactul cu realitatea, de a o „exprima" sau „explicita", ceea ce este funcţia fundamentală a raţiunii şi a cunoaşterii în genere. înţelegem astfel de oe un sens principal al iraţionalismului trăieşte din opoziţia dintre realitate şi raţiune. Este însă bine să nu uităm că adeseori se cheamă iraţional tot ce nu se potriveşte cu o concepţie sau alta. Astfel se defineşte funcţia recesivă a iraţionalului : el este un control permanent al raţionalului ; orice. iraţional condiţionează o metamorfoză a raţionalului ; iraţionalul este fermentul necesar vieţii raţionale. Principial, nu este exclus ca iraţionalismul să dispară. Atunci va dispărea însă şi raţionalismul, deci vom avea un dualism recesiv mai puţin şi se va ajunge la o poziţie superioară acestui dualism legat strîns de cunoaştere. Nu putem şti dinainte cu certitudine dacă raţionalismul nu va renaşte, simţind în preajma sa tresărirea unei noi forme de iraţionalism.

Iraţionalul este un termen negativ şi ca orice negaţie el presupune o afirmaţie ce este negată, ce trebuie să treacă prin încercarea contestaţiei. Dominarea factorului raţional nu este niciodată absolută, necondiţionată, iar negaţia iraţionalului presupune o pozitivitate ascunsă sub negaţie. Negaţia raţionalului de către iraţional nu este nici o distrugere a raţionalului, nici o simplă forţă distrugătoare la iraţional. Negativitatea iraţionalului este limitarea raţionalului prin altceva tot pozitiv care îşi împlineşte rolul său recesiv sub forma negaţiei, date fiind condiţiile istorice imperfecte şi nestatornice în care s-a constituit raţionalismul. Orice formă de iraţional pretinde a lua locul raţionalului sau cel puţin — mai exact — a-1 întregi ca o modalitate *supraraţională.* Noţiunea de supraraţional a avut un important rol istoric ; ea reprezintă iraţionalul în funcţia sa recesivă de a lărgi cadrul raţiunii, de a feri raţiunea de îngustare şi de înfumurare dogmatică. Poate că pînă la sfîrşit dualismul raţional-iraţional nu va izbuti să justifice importanţa ce i s-a acordat în epoca modernă, ca o reacţiune împotriva ştiinţelor naturii. Caracterul dominant al rationalului.se manifestă în împrejurarea constantă că iraţionalul, pentru a se defini, se încadrează într-un sens al raţionalului. Iraţionalul nu este alogicul absolut, fiindcă şi el are un loc în seria valorilor logice. Este clar că negaţia raţionalului de către iraţional are caracter recesiv. Ea nu elimină raţionalul, ci îl menţine pentru a-şi asigura propria existenţă, deoarece iraţionalul este obiect de înţelegere, de definire şi determinare. Fără condiţiile raţiunii, iraţionalul este un capriciu subiectiv. Recesivitatea iraţionalului rezultă din imposibilitatea acestuia de a evada din orbita raţionalului, fără a recurge la o răsturnare apocaliptică. - \

Relaţia recesivă dintre raţional şi iraţional ne ajută să urmărim metamorfozele iraţionalului, ele însele reflexe ale formelor diverse ale

raționalului. Cîte forme şi sensuri de rațional, tot atîtea forme şi sensuri de irațional. Iraționalul ca negație este o relație de opoziție, iar relația postulează doi termeni. Relația de opoziție, pe care se fundează iraționalismul, este aceea dintre lume, realitate, de o parte, şi gîndire, spirit, de altă parte. între realitate şi gîndire (rațiune) nu există acord, conformitate, ci conflict, o „fractură", care dă naştere sentimentului de absurd. Există un *hiatus* între realitate şi rațiune. Descartes a formulat ipoteza unui „geniu rău" care a putut crea o lume neconformă rațiunii, o lume absurdă, irațională. Absurdul, care este tema principală a eseului lui Albert Camus *(Le mythe de Sisyphe),* este expresia relației de neconformitate dintre realitate şi inteligență. „Acest divorț dintre om şi viața sa, dintre actor şi decorul său, este în sensul propriu sentimentului absurdității" (Camus, *op. cit:,* p. 18). Înainte de Camus, „filozofia absurdului" a fost viguros susținută de originalul gînditor italian Giuseppe Rensi, în mai toate operele sale, dar îndeosebi în *La filosofia dell'Assurdo,* 1937, în care repetă „că această lume este absurdă, ireparabil în prada absurdului şi răului" (op. *cit.,* p. 269). Prin urmare, absurdul este în lucruri, în realitate, sub condiția ca să fie prezentă o conştiință care posedă o altă structură opusă celei „existențiale". Conştiința are o sete nepotolită de explicație, de unitate, de deducție, care se ciocneşte brutal de iraționalitatea inexplicabilă, imposibilitatea de a deduce şi de multiplicitatea ireductibilă, a „datelor". „Absurdul va fi cu atît mai mare cu cît va creşte distanța dintre termenii comparației mele" (Camus, *op. cit.,* p. 48). De o parte, exigența necesității, a conexiunii logice, de alta haosul, hazardul, neprevăzutul. „Şi pe aceste două certitudini, apetitul meu după absolut şi unitate, şi ireductibilitatea acestei lumi la un principiu rațional, eu cred şi acum că nu le pot împăca" *(ib.,* p. 73—74). Logica postulează lipsă de contradicție, identitate; realitatea se dezvăluie contradictorie ; logica postulează ca orice fenomen să fie legat de antecedent mulțumită principiului rațiunii suficiente; realitatea cunoaşte date pure, fără conexiuni cauzale. Care va fi atitudinea teoretică a „omului absurd" ? „A descrie aceasta este ultima ambiție a unei gîndiri absurde" *(ib.,* p. 131). în ordinea practică, consecințele sînt tot aşa de grave. „Astfel eu scot din absurd trei consecințe câre sînt revolta mea, libertatea mea şi pasiunea mea. Prin simplul joc al conştiinței, eu transform în regulă de viață ceea ce era o invitație la moarte — şi refuz sinuciderea" *(ib.,* p. 89). Căci, în adevăr, concluzia practică a „absurdismului" este sinuciderea. „Există numai o problemă filozofică în adevăr serioasă : e sinuciderea. A aprecia dacă viața face sau nu face să fie trăită, înseamnă a răspunde la chestia fundamentală a filozofiei" *(ib.,* p. 15). Dacă nu evadăm din absurd prin sinucidere, ne rămîn revolta conştiinței, afirmarea libertății şi pasiunea de a persevera într-un efort steril asemenea lui Sisif. Da, Sisif este eroul absurdului, este eroul muncii inutile şi fără speranță *(ib.,* p. 163).

Ne-am oprit mai mult la teoria „absurdistă" a lui Camus nu pentru originalitatea ei paradoxală, ci dimpotrivă pentru caracterul ei tipic, banal chiar, în ce priveşte definirea iraționalismului în genere, nu numai a celui contemporan. Premisa, adeseori numai subînțeleasă a iraționalismului, este incongruența, nepotrivirea esențială dintre realitate

şi gîndire. în filozofia franceză, acest „paradox" epistemologic a fost pus în circulaţie de Em. Meyerson încă de la prima sa operă *Identite et realite* (1908). Realitatea este iraţională, diversitate ; gîndirea este raţională, identitate.

Divorţul dintre gîndire şi realitate este departe de a fi o premisă indiscutabilă. Prin ce minune apare într-o lume iraţională gîndirea raţională ? Cunoştinţa, datorită recesivităţii ei faţă de existenţă, nu merită numele ei decît în ipoteza că ea poate exprima existenţa, realitatea. Căci aşa-numita neconformitate între gîndire şi existenţă este de asemenea o constatare a gîndirii şi încă o constatare ce pretinde să fie adecvată realităţii. Cum se face că toate celelalte cunoştinţe nu sînt conforme realităţii afară de „constatarea* neconformităţii ? Este o excepţie dubioasă, ca şi alte excepţii descoperite în teoria cunoaşterii Nu există nici un motiv temeinic pentru a crede că obiectul, prin iraţionalitatea lui, se refuză cunoştinţei care este îndreptată, prin esenţa ei, spre obiect, pentru a-1 exprima fidel. Există totuşi aici o incongruenţă, dacă ne amintim cele spuse la dualismul obieet-subiect. Termenul de obiect are mai multe planuri şi paliere, a căror ierarhizare este principala misiune a cunoaşterii, iar între planurile obiectivului un loc de seamă ocupă, *pentru noi,* însuşi felul de a fi al omului biologic, psihologic, colectiv, adică acele complexe elemente cu care omul îmbogăţeşte lumea fără a o eclipsa sau depăşi. Omul, ca obiect printre obiecte, este recesiv faţă de lume, cum este subiectul faţă de obiect, cum este omul faţă de lume, cum se va arăta în capitolul „cosmocentrism-antropocentrism". Obiectul integral nu este realitatea independentă de om, ci este un complex în care intră lumea plus toate puterile omului, inclusiv condiţiile de cunoaştere.

Ideea unei opoziţii între realitate şi gîndire nu este o descoperire contemporană. Ea este veche, fiindcă vechi sînt şi prejudecăţile care au alimentat-o. îndeosebi, merită să fie citate din nou două prejudecăţi : prejudecata că realitatea este constituită *numai* din indivizi, singurii ce merită numele de real şi de concret — prejudecată „nominalistă" —, şi prejudecata că „raţiunea" (gîndirea), prin activitatea ei ce se ridică pînă la capacitatea creatoare, adaugă realităţii concrete, individuale ordinea oarecum ireală a noţiunilor, a „abstracţiilor".

Cînd ordinea noţională, „inteligibilă" nu este considerată ca o abstracţie ireală, este proiectată într-o lume dincolo de cea sensibilă, o lume a Ideilor imaculate şi imutabile. Noi vom lua lucrurile aşa cum ni le-a păstrat istoria şi vom căuta să ne descurcăm în ele, pentru a da la lumină peripeţiile şi aventurile raţionalismului şi iraţionalismului. Spuneam că iraţionalismul se axează pe divorţul dintre realitate şi gîndire. în ce constă acest divorţ, care sînt caracterele celor doi termeni în relaţie de opoziţie ? S-ar zice că am ajuns la un ţărm necunoscut. în realitate ancorăm din nou în opoziţia raţionalism-iraţionalism. în ce fel ? într-un fel destul de simplu : realitatea şi gîndirea vor fi determinate, după cum le atribuim cînd raţionalitate, cînd iraţionalitate. Unica noastră preocupare va fi deci să descoperim sensurile variate ale raţionalismului şi iraţionalismului, sensuri care se diferenţiază după cum raţionalitatea şi iraţionalitatea definesc realitatea, „existenţa" sau spiritul, ..gîndirea". Două sînt posibilităţile extreme : a) realitatea este ra-

țională, spiritul, eul cunoscător este irațional; b) realitatea este irațională, spiritul, subiectul, gîndirea este rațională. Amîndouă formulele se întîlnesc în trecutul culturii, de la începuturile ei, ca şi în frămîntările contemporane. „II y a des gens aujourd'hui qui croient qu'il est de bel esprit de declamer contre la raison et de la traiter de pedante incomode" (Leibniz, *Nouveaux essais,* II, cap. 21).

A. *Realitatea este rațională, spiritul este irațional,* a) Vechea cultură greacă a inițiat ştiința europeană odată cu premisa fundamentală că realitatea ascultă de rațiune *(logos)* şi că inteligența *(nous),* ca potentă reală, este principiul organizator al cosmosului. Statuarea ca structură logică a lumii are drept corespondent recesiv statuarea ca structură irațională a gîndirii emotive, apetitive, instinctuale, imaginative — pe scurt, a mitului. Trecerea „de la Mythos la Logos" este trecerea de la subiectiv la obiectiv, real. Asimilarea iraționalului cu „puterile misterioase" ale „interiorului", ale afectivității şi imaginației, ale unei gîndiri mai adinei este una din cel mai vechi, dar şi cele mai actuale convingeri. Gîndirea primitivă este alogică, mitică ; ea este adevărata, eterna gîndire. Un gînditor german care şi-a cîştigat reale merite prin combaterea persistentă a idealismului, Willy Freytag, a ținut să-şi spună cuvîntul în disputa mai nouă din jurul iraționalismului în lucrarea *Irrational oder Rațional ? Untersuchungen und Entwurf zu einar Deutung,* 1935. După ce respinge temeinic identificarea iraționalului cu alogismul absolut, deci după ce arată că iraționalul nu-şi are sediul în domeniul gîndirii, deoarece nu există gîndire ilogică, irațională, pur intuitivă, caută iraționalul în afara gîndirii, în afecte, valori, voință. Afectivul este greu de exprimat noțional, el tulbură gîndirea, uneori pătrunzînd cu perfidie în interiorul gîndirii. „Aşadar, aci trebuie să căutăm una din cauze, şi încă una constant activă a credinței în irațional" (op. *cit.,* p. 227). Greutatea de a încadra logic sentimentul nu este o slăbiciune a gîndirii şi a logicii. Este o eroare credința că dacă ducem noțiunile la limita raționalității lor, adică pînă la acea autocontrazicere care le face „fluide", noțiunile devin mai apte de a exprima realitatea. Sentimentele au propria lor structură. Ele sînt libere de ezitările gîndirii, fiindcă sentimentul divulgă o stare a subiectului, pe cînd gîndirea încearcă să lumineze realitatea străină omului. Sentimentul nemuririi, infinitului, sentimentul cosmic stau la rădăcina iraționalului, sînt izvorul lui. „în sentimentele de acest fel ni se pare că este înrădăcinat iraționalul" *(ib.,* p. 228). Toate sentimentele ne apar iraționale, fiindcă sînt inexplicabile sau cel puțin adîncul lor rămîne în umbră. Dar, totodată, tocmai de aceea sînt cu atît mai „puternice", mai irezistibile. „Inima are rațiunile sale pe care rațiunea nu le cunoaşte".

Se poate extinde acest sens al iraționalului la tot ce este subiectiv, aşa încît primul sens al iraționalului este egal cu subiectivitatea. Nu se poate nega că una din originile iraționalismului contemporan este idealismul, subiectivismul, agnosticismul. Chiar dacă subiectul este identificat cu *rațiunea,* aceasta este definită prin dinamism, prin acțiune creatoare, prin voință liberă care o face tributară puterilor iraționale. „Principiul conştiinței", resortul idealismului, enunțul că lumea este dată nemijlocit ca reprezentare sau „conținuturi" ale unui spirit trebuie să

naufragieze în iraționalism. Numeroase curente filozofice cu răsunet în gîndirea secolului al XlX-lea alimentează apele tulburi ale iraționalismului : agnosticismul pozitivist, voluntarismul german de toate nuanțele, optimiste sau pesimiste, primatul rațiunii practice în neocriticismul francez, filozofia experienței pure a lui Mach și Avenarius, pragmatismul etc. Toate au același epilog : falsificarea logicului, a rațiunii. „Cu acestea ne-am apropiat considerabil de esența iraționalismului. Dacă iraționalismul constă în necunoașterea felului de a fi al logicului și dacă totodată logicitatea constituie esența obiectivității, atunci trebuie să concepem iraționalismul și ca necunoașterea felului de a fi al obiectivității. Necunoașterea felului de a fi al obiectivității, îndeosebi confundarea obiectivului cu subiectul poate fi numit subiectivism în sensul cel mai general al cuvîntului. Iraționalismul (în sensul nostru) și subiectivismul (în sensul cel mai general) coincid" Andreas Konrad, *Irrationalismus und Subjektivismus. Eine immanente Kritik des Satzes des Bewusstseins,* în Nic. Hartmanns, *Erkenntnismetaphysik,* 1939, p. 9).

Relevam înainte că un izvor al iraționalismului contemporan este însuși felul de a concepe gîndirea sau rațiunea. Gîndirea este activă, este un dinamism ce merge pînă la creație și „autocreație" (Gv. Gentile). Caracterul „dinamic" al gîndirii a găsit două aplicații aparent opuse, dar cu același rezultat : iraționalismul. Vom ilustra cele două alternative prin teoriile a doi gînditori contemporani : Hans Vaihinger, interpret kantian și gînditor marcant, și Richard Miiller-Freienfels, gînditor minor, specializat într-un iraționalism diluat. Numele lui Vaihinger este legat de o concepție care a făcut oarecare zgomot la un moment dat : ficționalismul sau „filozofia lui ca și cum" *(als ob).* Singurele elemente reale ale cunoștinței noastre, spune Vaihinger, sînt senzațiile și mișcările, acțiunile noastre. Specificul omului este că între aceste extreme se interpune activitatea gîndirii, activitate ce constă în construirea de noțiuni contradictorii, a ficțiunilor. Ficțiunea este un factor voit irațional, este o construcție conștient falsă, care însă este utilă, dă rezultate practice. Ficțiunile intră în procesul conștiinței ca auxiliare pentru a face să progreseze gîndirea. Din fals, din irațional scoatem raționalul. Demult Herbart relevase că mai ales în matematică noțiuni ca infinitul mic, continuitate, diferențial etc, noțiuni contradictorii, pot fi încoronate cu rezultate admirabile. Ficțiunile sînt considerate „ca și cum" ar fi adevărate, pentru a ajuta cunoștința să se miște din loc, să progreseze. Ficțiunile se justifică prin eficacitatea lor teoretică și practică, Vaihinger însuși consideră sistemul său ca o concluzie a unei îndelungi evoluții filozofice cu numeroși precursori, între care și Vasile Conta care vorbește de „quasi cunoștințe".

R. Muller-Freienfels descoperă, alături de cunoașterea intelectuală, o cunoaștere prin instinct, care nti este totuși opusă rațiunii, nu este irațională, ci este suprarațională. Jn nici un caz cunoașterea instinctuală nu este infra-rațională, o inteligență rudimentară sau o cunoaștere pararațională, total diferită de cea rațională, ci ea este rațională pe un plan superior și ca atare perfecționează rațiunea. Instinctul, dacă nu este strict rațional, nu este nici contrar rațiunii. „Un suprararaționalism, așa cum îl înțelegem noi, este convins că, luat în totalitatea sa, universul

nu este exclusiv rațional ; şi el adaugă că, pînă la un anumit punct, sîntem capabili de a înțelege înseşi trăsăturile iraționale ale realității,, dacă am recurs la totalitatea facultăților noastre, printre care instinctul este una din cele mai importante" (R. Muller-Freienfels, *Rationalisme et irrationalisme, „Recherches philosophiques",* voi. I, 1931—32, p. 137).

Dacă eroarea ficționalismului lui Vaihinger este ideea unei gîndiri care fabrică ficțiuni pentru a ajunge la adevăr, cînd era mai simplu să meargă de-a dreptul la adevăr, „eroarea" „supraraționalismului" lui Miiller-Freienfels, ca şi a altora, este refugiul în instinct, pe care îl proclamă „suprarațional" pentru a garanta realitatea unor reprezentări, cărora ştiința le refuză obiectivitatea. Este un procedeu obişnuit, din nefericire prea obişnuit, de a trece cu vederea că obiectivitatea, adică afirmarea unei realități independente de subiect, nu este o chestie de mijloc sau de izvor de cunoaştere. Realitatea, fie că este accesibilă „inteligenței", fie că este accesibilă „instinctului" sau „sentimentului", este totdeauna o chestie de verificare, de control prin acțiunea pe care o exercită real nu numai asupra celui ce afirmă, ci asupra oricui este dispus să-1 cunoască şi în cele din urmă asupra altor realități. Real este numai ceea ce suportă controlul critic prin acțiuni şi practică, adică ceea ce se încadrează în rețeaua de interacțiuni ce defineşte realul.

ai) © varietate a primei mari specii de raționalism-iraționalism este de asemenea comună gîndirii vechi şi gîndirii moderne, numai că raportul este răsturnat în cele două perioade. Pentru concepția platonică, rațional este ceea ce ascultă de scopuri conştiente, rațională este acțiunea care urmăreşte realizarea unui scop, iar scopul este Ideea, în fine, Ideea supremă este Binele. Aşadar, rațional este finalismul. Numai clacă înțeleg „pentru ce", „în ce scop" se întîmpiă un lucru, inteligența este satisfăcută. Simpla arătare a cauzei eficiente şi materiale, a cauzei „oarbe", nu ne scoate din sfera iraționalului mai mult sau mai puțin subiectiv. Explicația mecanică este irațională, fiindcă este legată de sensibilitatea subiectivă (vezi Platon, *Fedon,* 99 a-d). Raționalismul, fundat pe finalism (teleologie), este un moralism sau o eticizare a lumii. Ordinea finalistă a lumii este o ordine morală. Dacă iraționalismul exprimă îndoiala în existența unei ordine morale a lumii, atunci el are perspectiva de a fi adevărat. Lumea rezistă raționalizării moraliste, nu numai ordinea fizică, clar şi cea umană (Vierkandt, *Der Dualismus in der modernen Welt,* p. 56 şi urm.). înțelegem de asemenea iraționalismul italianului G. Rensi, care descoperă în lume triumful hazardului, absurdului şi răului. în afară de unele excepții, gîndirea modernă, avînd ca îndreptar noua ştiință a naturii, a inversat rolurile. Explicația prin cauze eficiente, „mecanice" este obiectivă, rațională, în timp ce explicația prin cauze finale este o proiectare a subiectivismului în lucruri, este irațională din punctul de vedere al fizicii. Iraționalismul finalismului este exprimat tipic în gîndirea modernă de Spinoza. Scopurile sînt „ficțiuni" ale imaginației omeneşti. Gîndirea modernă, față de devalorizarea finalismului conştient, de care s-a abuzat mai ales în secolul al XVIII-lea, a încercat să-şi ia revanşa în cadrul romantismului, şi cu aceasta ne apropiem de a doua mare specie de iraționalism (corespunzător, de raționalism). Dacă finalismul conştient este uman, finalismul inconştient, conformitatea cu un scop inconştient exprimă

esența vieții și poate esența lumii. Este dar irațional ceea ce realizează un scop inconștient, instinctiv. Concepția romantică a unui Spirit cosmic care își realizează scopurile sale inconștiente, servindu-se „șiret" de scopurile conștiente ale indivizilor care ignorează originea, scopurilor lor, s-a perpetuat pînă azi în cunoașterea instinctivă, suprarațională a lui Miiller-Freienfels.

B. *Realitatea este irațională, spiritul este rațional. A* doua specie este de precădere modernă și este în bună parte o reacțiune, o mișcare de apărare a „idealului" și „libertății" împotriva determinismului „mecanic" din noua știință a naturii. Nu afirmăm prin aceasta că antichitatea n-a cunoscut iraționalul ontologic. Ce este „apeiron-ul" (nedeterminatul, infinitul) lui Anaximandros sau materia platonică ? Deosebirea între epoci în chestiunea de față este o deosebire de accent, în primul rînd ; în timp ce anticii regretau prezența iraționalului și ar fi dorit să nu existe, modernii jubilează de satisfacție în prezența iraționalismului și ar regreta neexistența lui.

bi) O modalitate mai nouă de a transpune în realitate iraționalul este afirmația următoare : spiritul rațional ascultă de principiul identității și al noncontradicției ; realitatea irațională este contradictorie și exclude identitatea. Reprezentantul tipic al acestui mod „dialectic" de a gîndi este Hegel, care a găsit antecedente nu numai în filozofia lui Kant, dar mai ales în misticismul german (Cusanus, J. Bohme). Nu este exagerat a spune că absurdismul contemporan are originea în hegelianism. Hegel, care este un idealist obiectiv, justifică coexistența a două logici cu totul deosebite prin coexistența în spirit a două facultăți : intelectul *(Verstand)* este domeniul finitului, staticului, identicului, noncontradictorului ; rațiunea *(Vemunft),* care este superioară, reprezintă sfera infinitului autentic, a dinamicului (devenirii), contradictoriului ; devenirea este contradicția fundamentală concretă (sinteza existenței și neexistenței). Hegel n-a izbutit să legitimeze posibilitatea de coexistență a două logici care se exclud. Totuși există această posibilitate și nu este cu totul străină lui Hegel. Căci, deși el transpune contradicția din gîndirea logicii formale în realitate, nu se oprește la contradîție, nu se lasă delectat de cacofonia lui da și nu, ci caută o depășire, o sinteză a afirmației și negației, a contradicției, a tezei și antitezei. Scopul dialecticii este sinteza, armonia ; mijlocul este contradicția.

Problema celor „două logici" nu este nouă în filozofie. Aristotel o atestă în distincția dintre *Analitica,* logica certitudinii, a demonstrației, și *Topica,* logica probabilului, a dialecticului, a retoricii. Misticii au cunoscut-o sub forma opoziției dintre teologia pozitivă, în care Dumnezeu primește atribute pozitive, și teologia negativă, în care Dumnezeu este determinat prin negații. In timpurile noi, Kant a găsit o nouă formulare, din nefericire încă neperimată : de o parte logica formală, de alta logica transcendentală prin care se constituie lumea fenomenală. Hegel a transformat logica dialectică în logica contradicției, a devenirii, în „dialectică" imanentă existenței. Husserl menține distincția kantiană dîndu-i drept bază o psihologie cu totul deosebită de psihologia empirică, naturalistă, o psihologie „fenomenologică", a cărei sarcină este intuirea de esență *(eidetică)* a actelor „conștiinței pure". Ieșirea din

impasul celor două logici este opoziția recesivă, în care teza şi antiteza nu stau în raport de contradicție, ci de contrarietate, de specifică contrarietate — *recesivitatea.*

b2) O varietate a speciei a doua este bine cunoscută celor familiarizați cu ideile frămîntate după primul război mondial. Acest iraționalism are ca axă ideea de viață şi a înflorit mai ales în Germania sub numele de *Lebensphilosophie,* avînd ca principali protagonişti pe Fr. Nietzsche, W. Dilthey, Georg Simmel, Max Scheler, Osw. Spengler, L. Klages şi alții. Heinrich Rickert, care a cercetat critic cu adîncime „noțiunea la modă", viața, intr-o importantă lucrare *(Die Philosophie des Lebens,* ed. a Il-a, 1922) declară că el însuşi a căutat în toată opera sa să constituie o filozofie a vieții, dar nu a vieții *nude,* ci a vieții *cu sens,* a unei vieți care se reazemă pe valorile eterne ale adevărului, binelui, frumosului, sacrului. Vom sublinia caracteristica cea mai răspîndită, la un moment dat, a iraționalitații : ideea de destin. Dacă am lua în discuție şi ideea de libertate irațională, ca în „existențialism", am depăşi limitele stricte ale iraționalismului. Dar nici acest aspect nu va fi trecut cu vederea aci. Este irațională viața, fiindcă ea se desfăşoară cu puterea destinului, ca o lege superioară voinței noastre individuale şi necesității mecanice a materiei. Dimpotrivă, este rațională viața, dacă, în desfăşurarea ei, ascultă de voința noastră şi rămîne în raza puterii şi prevederii noastre. Nu este exclus ca acelaşi proces al vieții umane să se înfățişeze întîi ca un verdict şi o forță a destinului şi apoi să fie raționalizat şi deci dominat sau condus de voință. Trecerea este opera inteligenței, a reflecției, a conştiinței înțelegătoare şi înțelepte. Prin conştiință se face trecerea de la destin şi sclavie la voință şi libertate. Ceea ce în faza nereflectată era acceptat ca inevitabil, ca „fatal", în faza reflecției intră sub controlul voinței. Astfel starea de sclavie, primită la început ca un destin, ca inevitabilă, începe să fie dominată şi în cele din urmă a fost suprimată, cînd s-a trezit conştiința tot mai lucidă a sclaviei şi a cauzelor ei. Ca şi la sensul precedent — existența este contradictorie, absurdă — şi la acest sens — viața se desfăşoară ca un destin — iraționalul are menirea de a întreține ascuțită viziunea complexității în ce priveşte realitatea în genere şi viața îndeosebi, viziune ce însuflețeşte ideea de recesivitate. De asemenea, toate sensurile următoare ale iraționalului sînt tot atîtea interpretări unilaterale ale recesivității.

b3) Am ajuns la sensul principal al iraționalismului. Noi am arătat mai demult că acest sens a luat naştere dintr-o falsă interpretare a rațiunii, adică din disocierea celor două momente recesive ale rațiunii şi inteligibilului. Este de aşteptat să întîlnim două sensuri opuse ale raționalului, ca şi ale iraționalului. Cum am spus adeseori, nu numai raționalismul, dar şi ceea ce numim „înțelegere", „inteligență" etc. sînt sufocate de interpretări unilaterale, adevărate mutilări ale inteligenței, ale rațiunii. A înțelege, a explica, a raționaliza nu înseamnă numai a descoperi — nu făuri — unități, sinteze, elemente comune, identice, generale sau abstracte, ci înseamnă a descoperi — am zis, a descoperi — elementele diferențiale, multiplicitatea, distincțiile, particularitățile. Inteligența pătrunzătoare nu şterge deosebirile, pentru a reține identicul, generalul, ci păstrează deosebirile — şi pentru motivul că nu le poate şterge sau desființa — şi chiar mai mult, descoperă neîncetat noi deose-

(

biri. S-a demonstrat înainte importanța acestui nou sens al inteligibilului. Multiplul este un factor integrant al inteligibilului, nu numai ca resort, ca motiv al înțelegerii, dar ca moment dominant. Rațiunea nu este numai unitate, identitate, dar și multiplicitate, noutate. *Preferința, în raționalitate, a unității, identității și generalității este păcatul originar al raționalismului tradițional.*

Totuși raționalismul s-a dezvoltat pe această linie imaginară pînă în timpul nostru. Urmează de aci că iraționalul va fi definit dimpotrivă ca multiplu pur, ca varietatea individuală. Vrednic de consemnat este că uneori iraționalul a fost confundat cu identicul, cu „unul și totul", cu indistinctul. Pentru mistic, idealul este desființarea multiplului, a individualului conturat, și triumful unității indistincte. Se constată ușor cît de aproape unul de altul se situează raționalismul și iraționalismul, după ce am despărțit cele două note conexe ale rațiunii : unitatea, identicul și multiplicitatea, noutatea. Este lesne de înțeles că raționalismul a trecut sub tăcere această compromițătoare înrudire a sa cu iraționalismul, în ipostaza acestuia cea mai consecventă — misticismul. Cînd Parmenide proclama cu glas puternic ce a răsunat peste veacuri că existența este una și că multiplicitatea este o iluzie a „muritorilor" nu știm sigur dacă prin el vorbește raționalismul, cum cred cei mai mulți interpreți, sau vorbește misticul, cum au întrevăzut unii (de exemplu K. Joel). Tot așa, la Platon contemplarea orbitoare a Ideilor eterne și imutabile satisface deopotrivă pe raționalist, ca și pe mistic, echivoc care a asigurat platonismului o permanentă admirație. Platon satisface toate gusturile și preferințele. Și un Platon virtual stă ațipit în fiecare din noi.

Evidențierea, în cadrul cunoștinței, a multiplului, diferențialului, particularului, individualului sau concretului este opera direcției epistemologice opusă raționalismului, este opera empirismului sau senzualismului. Iraționalismul este în parte moștenitorul empirismului, deși în sosul preparatului iraționalist intră și alte ingrediente mai piperate. Empirismul tradițional are răspunderea convingerii că elementele cunoașterii sînt „datele" pure, adică „ideile" concrete, individuale, care n-au o legătură necesară între ele, nici o legătură reală de ordin cauzal, pe scurt, că la început cunoștința este o masă informă de date, un haos de „impresii" sau „senzații". Tot ce este ordine generală sau conexiune în cunoaștere vine de la „interior", de la imaginație sau gîndire.

Această concepție cu străvechi rădăcini explică multe din formele iraționalismului contemporan. O ilustrare directă, un fel de cobai de experiență filozofică este teoria lui Em. Meyerson. Dogma doctrinei lui Meyerson este că rațiunea cu legea ei fundamentală, principiul identificării, este *toto coelo* deosebită de existență sau, mai degrabă, existența este „altul" care rezistă identificării raționale, reducerii la „același". Meyerson constatase demult „contradicția ireductibilă dintre intelect -și natură" *(Identite et realite,* 1907, p. 273). In ciuda acestei prăpăstii dintre existența multiplă și rațiunea identificantă, știința urmărește o himeră, un „paradox epistemologic" : ea vrea să raționalizeze universul, să-1 „asimileze" — termen de origine alimentară întrebuințat și de Andre Lalande. „Asimilarea" este o „identificare", adică reducerea multiplului la unitate, la identic, care, în cele din urmă, este spațiul.

„Paradoxul" este izbitor : în cazul că rațiunea izbuteşte în străduința ei de „identificare", dispare existența care aştepta să fie explicată, nu desființată prin rațiune. Finalul identificării raționale este „acosmismul". Din fericire, „identificarea" nu progresează indefinit, pînă la capăt. Ea este o luptă, o gigantomanie, fiindcă existența, ontologicul rezistă. „Datul" care se împotriveşte identificării este „iraționalul" care constă clin senzații, calități, devenire — devenirea rămîne irațională cu toate silințele _lui Hegel —, datele imediate ale conştiinței etc. Doctrina lui Meyerson impune concluzia că „inteligența este antinomică", îndată ce se află în fața existenței, iar antinomia nu izvorăşte din interiorul inteligenței, cum crede Hegel, ci este dictată din afară de către existență (Meyerson, *De l'explication dans Ies sciences,* voi. II, 1921, p. 352). Meyerson nu-şi pune întrebarea : cum se explică totuşi potrivirea, cel puțin parțială, a rațiunii identificante cu realul divers, cum se face că totuşi diversul irațional se supune „asimilării", deşi el este străin identicului ? Faptul că diversul intră în compoziție cu rațiunea identică este o îndoită probă : întîi, că diversul irațional nu este atît de irațional, ci cuprinde identități, deci că este rațional ; al doilea — poate mai semnificativ —, că rațiunea nu este pură identitate, ci ea cuprinde în sine diversul, aşa încît a înțelege nu înseamnă a identifica, ci a „descoperi" identitatea în divers, deci a „descoperi" jocul interior — real şi rațional —, jocul recesiv al deosebirii şi identicului.

Nic. Hartmann, un adept contemporan al iraționalului ca noțiune-limită a cunoaşterii, rezervă pentru primul sens, din cele trei pe care el le dă iraționalului, aceeaşi presupunere că diversul este irațional ; datele sau calitățile senzoriale sînt alogice, deşi sînt obiecte de cunoaştere. Căci nu trebuie să confundăm cunoaşterea cu înțelegerea logică. Al doilea sens al iraționalului este „transinteligibilul", care nu se referă Ia obiectul ca atare, ci la cunoaşterea lui. Obiectul este rațional, are forme categoriale ce-1 fac inteligibil, dar formele sale sînt altele decît ale noastre. Deci el este „irațional pentru noi" (Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935, p. 171). Teoria hartmanniană stă şi cade cu dogma kantiană că noi cunoaştem datorită unor categorii *a priori,* aşa încît orice altă ordine decît aceea inerentă rațiunii noastre este „irațională pentru noi". Modul nostru de a gîndi respinge hotărît teoria categorială a cunoaşterii. Convingerea noastră este că formele gîndirii sînt *întîi* formele lucrurilor şi de aceea, chiar din punctul de vedere al lui Hartmann, nu înțelegem de ce lucrurile şi-ar divulga subiectului cunoscător numai unele din forme sau categorii, ținînd ascunse pe celelalte, pentru a le drapa în „transinteligibil". Dar Hartmann acceptă şi un al treilea irațional, „iraționalul radical", sau „eminent". Radical este iraționalul „în sine", a-logicul, haosul absolut, antinomicul, nepătrunsul, insolubilul şi insondabilul. Desigur, ipoteza iraționalului radical nu este un contrasens. Ea este concluzia logică a dogmei nominaliste : datele sînt haotice, ca şi a dogmei raționaliste : ultimul cuvînt îl are identitatea în care totul se confundă de nepătruns —, ceea ce este şi dogma misticismului. Hartmann, după ce a dat deoparte dogma nominalistă, ca şi pe cea raționalist-mistică, pentru a face posibilă cunoaşterea, i-a asigurat un refugiu într-un colț. Al treilea sens al iraționalului este în sine o credință inocentă, fiindcă el nu angajează la

nimic şi nu schimbă mare lucru. Ceea ce va scăpa totdeauna cunoaşterii este reducerea comodă la limită, reziduul dogmei nominaliste. Ceea ce nu ştim în nici un fel ne lasă rece.

„Existenţialismul" este o rafinare a dogmei că date sînt numai „existenţe" fără legătură, individuale, contingente, concrete, absurde, „gratuite", care nu pot fi „explicate" sau „deduse". J.-P. Sartre se pronunţă fără înconjur, în acest sens, în unele din operele sale. „Esenţialul este contingenţa. Vreau să spun că prin definiţie existenţa nu este necesitate. A exista înseamnă o *fi aci,* pur şi simplu. Existenţii apar," pot fi *întllniţi,* dar niciodată nu pot fi *deduşi.* Sînt oameni, cred, care au înţeles asta. Numai că ei au încercat să treacă peste această contingenţă inventînd o fiinţă necesară şi o cauză de sine. Nici o fiinţă necesară nu poate explica existenţa ; contingenţa nu este o aparenţă înşelătoare, o părere pe care o putem împrăştia ; este absolutul, prin urmare gratuitatea perfectă" *(La Nausee,* ed. a XIII-a, 1938, p. 167). Existenţialiştii germani, îndeosebi pe linia lui Martin Heidegger, văd în „existenţial" un surogat pentru iraţional, deci o depăşire a raţionalului, fiindcă „existenţa" se dezvăluie, dacă renunţăm de a face din cunoaşterea logică singura sau principala cale pentru înţelegerea lumii. Noua cale este o cunoştinţă iraţională, „trăită", adică este căutarea în „trăirile" umane, în felul de a se simţi al lui *Dasein* (omului), accesul la „înţelegerea existenţei" în genere (H. E. Eisenhuth, *Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem,* 1931, p. 208, 215). Ideea centrală a existenţialismului, ideea de neant, este o sfidare voită a logicii, a principiului noncontradicţiei. „Căci gîndirea — esenţial totdeauna gîndirea *a ceva* — ar trebui *ca* gîndire a nimicului să lucreze împotriva propriei sale esenţe" (M. Heidegger, *Was ist die Metaphysik ?,* . 1929, p. 11). Chestia neantului ca simplă posibilitate duce la despărţirea filozofiei de *inteligenţă,* care crede că neantul este un produs al negaţiei, operaţie fundamentală a intelectului, în timp ce *negaţia,* ca şi rm-ul sînt derivate ale Nimicului primordial[1].

b4) Ca exemplificare a felului nostru de a defini inteligenţa sau raţiunea ca o împletire recesivă de divers şi de identic, cu dominarea diversului, oricîte oscilaţii ar exista între cei doi termeni, vom lua în cercetare cîteva noţiuni, de care s-a servit iraţionalismul contemporan drept cal de bătaie : 1) individualitatea ; 2) mişcarea şi devenirea ; 3) imposibilitatea de a *deduce* multiplul dintr-o unitate iniţială.

Individualitatea pare a fi piatra de scandal a raţiunii. Individualul sfidează „conceptualizarea" prin bogăţia determinărilor sale şi mai ales prin opoziţia dintre individual, unic, şi noţional, general, repetabil. Starea reală de lucruri, dacă o considerăm fără prejudecăţi, nu este menită să dezarmeze gîndirea în faţa individualului. Ne reamintim că individualul este constituit structural dintr-o confluenţă de note generale şi că însuşi *locul* la corp şi *subiectul* la conştiinţă, care sînt un fel de „principii ale individuaţiei", sînt tot note generale. Individualul este o unitate, o textură de generale numeric indefinite. Individul, ori-

[1] Problema neantului va fi examinată separat în capitolul următor : *existenţă-neant..* . v

cît de complex şi superior, nu este a-logic, fiindcă el poate fi determinat, poate fi clasat printr-o notă generală care apoi se diferenţiază tot mai mult. Individul pare iraţional, fiindcă este expresia maximă a raţionalului, a determinării, fiindcă este *siipradeterminat.* Individul nu este nedeterminatul şi nedeterminabilul, ci este determinatul în gradul suprem. Individualul se situează într-o serie infinită de conceptualităţi şi valabilităţi (B. Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit,* 1923, p. 372). Iraţionalul, spune Bauch, este raţionalul care nu a fost sleit şi care de aceea apare ca o temă indefinită. In acest sens, iraţionalul are rolul de a stimula raţiunea, are funcţia recesivă de a nu lăsa raţiunea să adoarmă. Repetăm ceea ce spuneam înainte : inteligenţa se dezvoltă pe două linii paralele : concretul, determinările tot mai diverse, şi abstractul, determinările tot mai generale şi identice. „Progresul intelectual constă atît în a forma reprezentări destul de concrete, pentru ca nici o proprietate specială să nu fie omisă, cît şi din reprezentări destul de abstracte pentru a îngădui să se exprime puncte de vedere generale şi comune" (H. Hoffding, *Esquisse d'une psychologie fondee sur Vexperience,* 1906, p. 223).

Greutăţi suplimentare grevează cele două fapte fundamentale ale realităţii : mişcarea şi devenirea. Realul este individual, iar individualul prin structura lui de existenţă independentă se mişcă, se schimbă, devine. Mişcarea şi devenirea sînt înrudite, dar nu sînt acelaşi lucru, ci au condiţii de producere şi constituire diferite. Mişcarea impresionează prin unitatea şi continuitatea ei. Bergson nu încetează de a sublinia că mişcarea este un act unic, ireductibil la diversitatea poziţiilor ce constituie spaţiul străbătut. Dimpotrivă, devenirea se prezintă ca o multiplicitate de proprietăţi ce se succed, ca o discontinuitate succesivă de proprietăţi, care totuşi se cer completate de unitate, de continuitate. Mişcarea este iniţial unitate, continuitate, care reclamă pentru înţelegerea ei o pluralitate de stadii, de poziţii şi momente. Devenirea este dimpotrivă o pluralitate de stadii, de momente, de calităţi care reclamă pentru înţelegerea ei o unitate, o continuitate, o trecere continuă. Deci mişcarea şi devenirea dau iluzia iraţionalului, fiindcă izolează unul din momentele raţionalului, şi anume sau multiplul, discontinuitatea, sau unitatea, continuitatea. Ieşirea dintr-un fals impas este admiterea şi aci, ca la individ, concrescenţa originară a unului şi a multiplului. Iraţionalul îşi defineşte funcţia sa în obligaţiile ce le are faţă de raţional, în serviciile ce-i poate aduce. In cazul individualului, unitatea este dată ca un factor eminent raţional; multiplul rămîne să fie explorat pe trepte indefinite, potrivit nevoilor explicaţiei — multiplul izolat reprezintă aspectul iraţional.

De asemenea, în cazul mişcării, unitatea — principiu raţional — este dată, iar tema rămîne descoperirea diversului, a momentelor ce o constituie. In sfîrşit, devenirea are o altă structură : este dat diversul, iar sarcina raţiunii este descoperirea unităţii şi continuităţii. Ne-am înşela dacă am crede că opera raţiunii, sub controlul iraţionalului, este uşoară. Soluţiile provizorii ale raportului recesiv sînt totdeauna îngăduite, dacă sîntem conştienţi de provizoratul lor. Marea dificultate se constată în fenomenul mişcării. Ea constă în *trecerea,* în *procesul* în care se unesc în mod ireductibil unitatea şi diversul, continuitatea şi

discontinuitatea. Este un dat prim pe care se cuvine să-l luăm cai atare. Este-însă o eroare a interpreta mişcarea ca o „trecere" de la un Zoc la altul, ca şi cum ar fi posibil ca un mobil să nu pe afle la un moment dat în nici un loc, ci *între* două locuri — situaţie absurdă. P^senţialul este că mobilul trece continuu de la un loc la altul. Ar fi paradoxal dacă n-ar exista corespondenţă între locurile spaţiului şi momentele timpului, aşadar dacă mobilul s-ar afla, în acelaşi moment,, în două locuri. Dar atunci n-ar mai exista mişcare, care se defineşte prin străbaterea continuă a locurilor datorită succesiunii, nu simultaneităţii. La fel va fi apreciată şi devenirea : o multiplicitate de calităţi alcătuieşte o unitate ; o discontinuitate de stadii constituie o continuitate, fie că este graduală, fie că este în salt. Căci trecerea de la o calitate discontinuă la alta se poate efectua sau prin mici discontinuităţi,, sau printr-o mare discontinuitate, printr-un salt. Saltul nu suprimă conexiunea, legătura, oarecum continuitatea dintre momentele discontinui ale devenirii, ci se reazemă pe ele, le subînţelege pentru a face inteligibilă devenirea.

Într-un al treilea sens, iraţionalul pretinde că este tot ceea ce nu poate fi dedus dintr-un principiu, în aşa fel încît ceea ce este dedus să se înfăţişeze ca o serie inteligibilă, ca o serie perfect gradată. Am vrea să vedem cum tot ce este *dat* formează o gamă de calităţi sau cantităţi continuie — fie şi cu goluri ce aşteaptă să fie umplute —, aşa încît fiecare existenţă se va situa la locul său. N-ar trebui atunci să vedem,, de exemplu, toate simfoniile, independent de autorii lor, ocupînd fiecare locul ei logic, aşa cum se ordonează elementele în tabela lui Mendeleev ? Şi notăm că este vorba aci de „creaţii" omeneşti, mai mult sau mai puţin conştiente ; de aceea ne-am aştepta ca fiecare compoziţie simfonică să ştie dinainte locul precis pe care îl ocupă în seria* simfoniilor cosmice. Pretenţiile unui astfel de iraţionalism sînt în adevăr absurde. Deducerea unui multiplu în aşa fel încît multiplul să alcătuiască o serie logică, continuă este un ideal matematic care nu are dreptul să monopolizeze tot ce este raţional sau inteligibil. Cum ştiinţa nu este totuna cu matematica decît etimologic, dacă prin matematică se înţelege o perfectă ordonare cuantificabilă şi simbolică, tot aşa raţiunea nu se confundă cu deductibilul, cu silogistica. Raţiunea postulează o solidaritate mereu variabilă a multiplului şi unităţii, a deosebirii şr identităţii, a esenţei şi relaţiei. Marea eroare a aşa-numiţilor raţionalişti, împărtăşită şi de iraţionalişti, fericiţi că li s-a dat acest prilej de uşor succes, este reducerea meschină a raţionalului la schemele cantitative, la seriile sumare ale unei gîndiri leneşe. Nu numai ceea ce se reduce la schema unei serii gradate şi închise este raţional. In experienţa* noastră nu întîlnim nicăieri asemenea serii, nici măcar în domenii în care primează inteligenţa. Astfel istoria teoriilor ştiinţifice sau filozofice nu se înfăţişează ca o serie, în aşa fel inteligibilă, încît să vedem» cum a doua trebuia să vină după prima şi că între ele nu mai este loc pentru o alta. Discontinuitatea rămîne un caracter primar, fundamental în complexul experienţei. Dacă trăim sub obsesia idealului matematic, vom repeta şi noi cu A. Vierkandt că „realitatea nu se lasă' construită, dedusă din premise generale" (A. Vierkandt, *Der Dualismus im modernen Weltbild,* 1923, p. 52). Obiectele matematicii ne apar emi-

aient raționale, fiindcă determinările lor sînt puține și de aceea pot fi "îmbrățișate pînă la istovirea numărului lor. Iraționalul, în această din urmă accepție, este salutar ; realitatea nu se prezintă ca un tratat de .geometrie, în care teoremele se înlănțuie cu necesitate, adică se deduc unele din altele și constituie o admirabilă ordine. Această situație pretins irațională nu împiedică realitatea de a avea o structură logică, ale cărei limite și condiții iraționalul recesiv are misiunea de a ni le reaminti necontenit.

în concluzie, dacă ne instalăm în problematica tradițională a filozofiei constatăm că dualismul rațional-irațional nu-și justifică marea însemnătate dobîndită în gîndirea mai nouă. Iraționalul păstrează, în -orice caz, un rol euristic, de descoperire a unor noi tărîmuri raționale, a unor posibilități inedite de cunoaștere. Raționalul nu este o cucerire •definitiv asigurată, ci o cucerire care trebuie pusă necontenit la adăpost împotriva iruperii iraționalismului în formele lui minore. Așadar, iraționalismul nu numai că deschide raționalismului noi porți, dar împiedică închiderea vechilor porți. Explicația dintre raționalism și iraționalism nu se va domoli poate niciodată. Va crește oare iraționalismul pînă la răsturnarea raportului recesiv ? Cum știm, posibilitatea nu este principial exclusă. Soarta raționalismului stă în mîinile sale, ca și a celorlalte momente dominante ale dualismelor ce constituie structura realității. Așadar, iraționalismul are și o funcție constitutivă : el rezumă raportul recesiv în ce privește variația celor doi termeni, oricare ar fi ei, cu posibilitatea religios-metafizică, *in extremis,* de răsturnare a raportului.

Iraționalismul simbolizează asimetria recesivității în toate încarnațiile acesteia și cu toate posibilitățile de sporire ale factorului recesiv. In afară de acest rol constitutiv, principial, și în afară de rolul euristic, iraționalul este o atitudine parazitară. El nu dă nimic, dar cere totul, pentru ca să întrețină o flecăreală pretențioasă. în rolul său constitutiv de atitudine gravă este o primejdie, un orizont apocaliptic : iraționalismul răstoarnă fundamentul cultural de pînă acum, este sinonim cu revoluția absolută. Iraționalismul dominant este nu numai falimentul științei, dar și al filozofiei și poate âl întregii culturi de pînă acum — este triumful „animalismului", al „existenței" pure, al „spontaneității" instinctive. în genere, iraționalismul contemporan este rodul erorilor săvîrșite de raționalismul tradițional, rodul mai ales al concepției că Rațiunea este o „activitate interioară" care „schematizează" realitatea, o sărăcește, o mutilează, în timp ce rolul autentic al „Inteligenței" este dimpotrivă să *explicite,* să clarifice realitatea, obiectul în toate articulațiile ei *implicite.* Așa s-a ajuns la antiteza dintre „Existența" concretă, individuală, mistică, mitică, și „Adevărul" rațional, abstract, universal, necesar, logic. „Știm acum că adevăr=principiul realității=principiul contradicției=supunere față de moarte—neant. Oricare cercetare existențială implică prin urmare o luptă fără cruțare nu numai cu logica și morala, ci încă și mai ales cu «conceptul» de adevăr" (Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse,* 1936, p. 37). Logica este un artificiu uman pentru a ne înstrăina de lucruri, nu pentru a le cunoaște. „Mentalitatea noastră logică se interpune acum ca un ecran între noi

şi real — şi putem spune fără teamă că un european care călătoreşte în lume se găseşte aproape în imposibilitate de a atinge, oriunde, cea mai mică părticică din concretul pur" *(ib.,* p. 40).

20. IMANENT-TRANSCENDENT

Dualismul imanent-transcendent are afinităţi cu dualisme cunoscute nouă : timp-eternitate, finit-infinit, relativ-absolut, schimbare-persistenţă. Odinioară se specula cu ardoare în jurul finitului-infinitului, relativului-absolutului, devenirii-substanţei ; astăzi discuţia se polarizează în jurul imanentului-transcendentului cu intenţia de a reabilita transcendentul. Cei care altă dată se avîntau spre infinit, etern şi absolut au devenit astăzi mai modeşti, nu ştiu însă dacă mai norocoşi, îndreptînd privirile spre transcendent. Se abuzează acum de termenul transcendent, cum altă dată de infinit şi absolut. Este o formă de camuflaj şi o mărturie de timiditate. Şi în acest caz, constatăm o depreciere a ceea ce este fundamental, primar, dominant şi o potenţare, o supraevaluare a ceea ce este secundar, recesiv, ca şi cum imanentul ar exista pentru transcedent, nu transcendentul pentru imanent. Actele celui de al IX-lea Congres internaţional de filozofie de la Paris din 1937 ilustrează interesul obsedant pentru transcendenţă. Din 12 volume ce îmbrăţişează toate disciplinele filozofice, două (VIII şi IX) sînt rezervate *Analizei reflexive şi transcendenţei.* Din memoriile Congresului se desprinde lămurit preferinţa pentru un anumit transcendent, pentru cel tradiţional, pe care relativismul idealist părea că 1-a îngropat. Vom vedea 6ă nu există un singur transcendent, ci transcendenţe, dar ele nu sînt aşa de numeroase, cum ţine să ne convingă danezul B. Schultzer în lucrarea *Transcendence and the logical difficulties of transcendence,* 1935. Transcendenţa este un termen de relaţie care se cere raportat la contrarul său, la imanenţă. Cum imanentul este termenul dominant, există atîtea transcendenţe cîte feluri de imanenţe.

Vom consemna şi examina aci numai două transcendenţe care au avut şi au încă o semnificaţie în discuţiile filozofice. Vom numi transcendenţa de tip tradiţional o transcendenţă macroscopică, iar transcendenţa de tip modern o transcendenţă microscopică. Prima are un colorit metafizic, cosmologic ; a doua are un colorit epistemologic. Se înţelege că ele interferează. Transcendenţa epistemologică, microscopică se completează cu transcendenţa macroscopică, dar imanenţa microscopică exclude imanenţa macroscopică. Dacă imanent este ceea ce se află *în ceva,* iar transcendent ceea ce se află dincolo de acel ceva, transcendenţa macroscopic-metafizică opune, pe linia tradiţională, „lumea de aci"] lumea dată simţurilor, experienţei, domeniul imanentului, şi „lumea de dincolo", lumea transcendentului, sau „lumea de jos" şi „lumea de sus", „pămîntul" şi „cerul", realitatea inferioară, materială, sensibilă, şi realitatea „superioară", pur spirituală, „divină". Transcendenţa modernă, iniţiată de *cogito* cartezian, de certitudinea nemijlocită a con-

ştiinţei ce cugetă, cuprinde tot ce se află *dincolo* de conştiinţă şi dincolo de conştiinţă este nu numai lumea superioară, supranatura, supralumea, dar şi lumea sensibilă, natura. Imanenţa modernă nu este ceea ce se află *în* lumea naturală, ci ceea ce se află în conştiinţă, sînt conţinuturile conştiinţei : reprezentări, percepţii, idei. Imanenţa modernă este închiderea în conştiinţă, în subiect, ca rezultat al părerii că a cunoaşte înseamnă a fi conştient şi a fi conştient înseamnă a fi *în* conştiinţă. De aceea transcendentul sau ceea ce se află *dincolo* de conştiinţă este problematic, dacă nu chiar o absurditate : ceva *în* conştiinţă, fiindcă este cunoscut, şi totuşi *dincolo* de conştiinţă sau independent de conştiinţă. Sîntem condamnaţi de însăşi natura cunoaşterii, ca proces *în* conştiinţă, să rămînem întemniţaţi în interiorul eului, să acceptăm imanenţa conştiinţei. Ne rămîne să considerăm critic cele două transcendenţe şi să tragem concluziile necesare.

Transcendenţa macroscopică este solidară cu metafizica tradiţională, adică cu teoria celor două lumi, ceea ce revine la afirmaţia că există două realităţi, una inferioară, aproape o iluzie, o aparenţă, şi alta superioară, „adevărata realitate". Metafizica se mişcă pe linia concepţiei primitive a unei „lumi de dincolo", pe care primitivul o populează cu tot ce nu are în lumea de aci, dar ar dori mult să aibă. In gîndirea greacă, transcendenţa este clar enunţată, şi încă într-o versiune radicală, de Platon : Ideile sînt dincolo de lumea sensibil materială, iar Ideea supremă de bine este „dincolo de existenţă", este o „supraexistenţă", deci o supratranscendenţă. în neoplatonismul alexandrin şi mai ales în gnostica creştină, transcendenţa cunoaşte mai multe etaje pînă ajunge la „abis", la trans-inteligibil. Descoperim în transcendenţă^ o importantă problemă care în genere este trecută cu vederea. Etimologic, transcendenţa este o „mergere dincolo", o „depăşire", deci transcendenţa semnifică şi mişcarea de depăşire, şi termenul ei, ceeea ce este dincolo de punctul de plecare. La rigoare, transcendenţa ar putea desemna numai realitatea care se situează dincolo de realitatea sau de lumea noastră, nu însăşi mişcarea de depăşire, aşadar imanentul şi transcendentul ar putea constitui două straturi de existenţă, unul de jos şi altul de sus. Nu se poate nega că transcendenţa, chiar de la cei vechi, însemna o dublă mişcare : de la imanent la transcendent, o aspiraţie spre Absolut, Unul, Perfecţie, şi o mişcare de la transcendent la imanent, o întoarcere de la Perfect la Imperfect. în neoplatonism, prima mişcare este aceea de la transcendent la imanent, mişcare de emanaţie sau de procesiune, deoarece transcendentul este întîiul, este „Începutul", iar lumea noastră, imanentul este o emanaţie, o iradiere imperfectă a Divinului şi de aceea aspiră, „doreşte" să se întoarcă în sînul Unului perfect, supraexistenţial. Gîndirea greacă, cu toată opoziţia dintre lume şi divinitate, nu a ajuns pînă la separarea radicală a imanentului şi transcendentului. Acestea sînt intim legate cu treceri continue de la unul la altul, ca şi cum ei ar constitui o singură realitate. Modelul raportului imanenţă-transcendenţă la cei vechi este imaginea limitată finită a lumii lor. Universul antic este un tot finit, în care pornind de la centrul imobil, de la pămînt, se ridică sfere din ce în ce mai cuprinzătoare, pînă la sfera finală a stelelor fixe — fixe, fiindcă sint înfipte într-o sferă care ea însăşi, ca „prim mobil", se roteşte circular în jurul

pămîntului. Dincolo de bolta stelelor „fixe" este sediul Inteligenței divine, a Formei pure, imateriale. In această imagine cosmologic-teologică se exprimă clar sensul spațial, fizic, astronomic al ideii de transcendența. „Transcendența" este o metaforă spațială, este efectul dominării tiranice a spațiului, dominare potențată de tirania limbajului. Pentru conștiința populară cerul este un „dincolo" superior, iar aspirația imemorială a omului este de „a se înălța la cer". Pînă azi dorul romantic a rămas nostalgia depărtării, a ceea ce este dincolo de orizont, a ceea ce nu se vede, dar se „presimte".

Creştinismul aduce o transformare paradoxală a raportului dintre imanent şi transcendent. Divinitatea antică, transcendentul gîndirii vechi era numai cauza ordonatoare a lumii, nu cauza creatoare. Demiurgul platonic se afla în fața unei materii eterne, dar informe, nedeterminate,, în care el introducea determinări ordonatoare prin idei, figuri, numere-(prin factori matematici). Astfel transcendentul era legat de lume ; el acționa asupra materiei necreate şi o plăsmuia în diferitele „elemente" şi corpuri. Dar odată lumea ordonată, transcendentul nu se mai amesteca în cursul universului. Nu numai toate popoarele indoeuropene, cum constată H. St. Chamberlain, dar toate popoarele de orice rasă nu cunosc-decît un Dumnezeu plăsmuitor al lumii din ceva preexistent şi etern, ca şi o lume ce se află într-o mişcare de flux şi reflux, de construcție şi distrugere. Numai religia biblică mozaico-creştină vorbeşte de creație (Erich Rothaeker, *Das Wesen des Schdpjerischen, Blătter fur die-deutsche Philosophie,* nr. 4, 1937, p. 425). Transcendentul divin creştin creează lumea odată cu crearea materiei „din nimic" şi ca urmare lumea, imanentul, creatura se distanțează de creatorul transcendent care astfel devine supranatural şi despărțit printr-un abis de creatură. Totuşi, transcendentul creştin, spre deosebire de transcendentul antic impasibil, intervine necontenit în cursul naturii : prin Fiu se întrupează, suferă, iar prin Spirit, a treia ipostază, este tot timpul prezent în lume. Transcendentul creştin întruneşte paradoxal cea mai mare distanțare cu cea mai mare apropiere de lume şi mai ales de om, întruneşte incomensurabilul cu comensurabilul. De abia deismul modern va ajunge la concluzia că este mai demn pentru creator, după ce a „făcut" lumea, să nu mai intervină în cursul ei. Divinitatea creştină este, cum spuneai Augustin, mai intimă omului decît propria sa intimitate *(deus intimior intimo meo).* In poziția ambiguă a divinității creştine se află embrionar pericolul a două imanentizări, a două posibilități de coborîre a transcendentului în imanent — coborîrea transcendentului în lume — teza panteistă sau panenteistă —, posibilitate care pîndeşte în permanență creştinismul, dacă se accentuează polul apropierii, sau, a doua, coborîrea transcendentului în conştiința, interiorizarea „divinului", concepție-răspîndită la cei mai feluriți gînditori moderni, catolici „modernişti" sau independenți : Maurice Blondei, Olle-Laprune, Bergson şi elevul său Ed. Le Roy, L. Brunschvicg etc. Misticismul alimentează în ascuns panteismul ca şi interiorizarea divinului şi a întregii existențe. M. Blondei afirmă fără înconjur un „transcendent în noi", „infuz" şi un „transcendent în sine", „adevăratul transcendent", absolutul, „supranaturalul". Blondei oscilează, după nevoie, între polul distanței pînă la misterul insondabil, şi polul apropierii pînă la intimitatea cea mai personală,.

pînă la promiscuitate (M. Blondei, *Aspects actuels du probleme de la transcenăance,* „Congres Descartes", voi. VIII, 1937, p. 11).

Tipică este poziția lui J. Wahl în problema transcendenței. Punînd accentul pe mişcarea de depăşire, de „transcensiune", nu pe' finalul ei, Wahl, pe urmele lui Kierkegaard, consideră transcendența ca o tensiune tragică a subiectivității închisă în sine, tensiune spre altul fără să se ştie cu certitudine dacă ceea ce este „dincolo" de eu este Dumnezeu, diavolul sau natura. „Transcendența nu este cu necesitate Dumnezeu, .nici cu necesitatea diavolul. Ea poate fi pur şi simplu natura care nu •este mai puțin misterioasă decît Dumnezeul ortodocşilor şi decît Dumnezeul eterodoxiilor" (J. Wahl, *Subjectivite et transcenăance,* comunicare publicată în „Bulletin de la Societe francaise de philosophie", An. 37, p. 162, reimprimată în voi. *Existence humaine et transcenăance,* 1944). De aceea vom distinge în mişcarea de transcendare una de înălțare spre Dumnezeu (trans-ascendență) şi una de coborîre spre diavol sau natură (trans-descendență). Wahl evidențiază, prin această distincție, tragedia imanenței epistemologice, izolarea conştiinței, închiderea în sine a eului-trăsătura cea mai caracteristică a gîndirii moderne începînd cu *cogito* cartezian. Trebuința de a evada din închisoarea conştiinței, pe care au făurit-o prejudecățile spațialiste, este îndreptățită, deşi închisoarea este o ficțiune, o autosugestie şi de aceea trebuința nu poate fi satisfăcută. Din cercul vicios al autoiluzionării nu ne scot consolările ticluite, ci spulberarea autoiluzionării. Altminteri din transcendent rămîne un „altul" străin, misterios, de care ne apropie cel mult actul personal al credinței.

Dacă ne-am pune întrebarea : care din cele două sensuri ale dualismului este dominant, transcendența-imanența macroscopică (lumea de aci — lumea de dincolo), sau transcendența-imanența microscopică (conținuturile de conştiință — lumea din afară), vom constata că, deşi amîndouă sînt produse iluzorii ale spațializării, dominantă este a doua. Orice discuție modernă în jurul dualismului de față presupune prezența, fie şi nemărturisită, a ideii de transcendență — imanență microscopică, adică a enunțului principial că existența internă, conştiința şi conținuturile ei au o certitudine superioară, cel puțin ca punct de plecare. Subiectivitatea este temelia, este stînca pe care se reazemă oricare certitudine asupra transcendentului. Filozofia modernă a dezvoltat „principiul subiectivității" cu o consecvență radicală, ajungînd la imanența întregii existențe în conştiință, la „conscienționalism". Nu noi sîntem „în lume", ci lumea este „în noi". Teorii consecvente ale imanenței epistemologice s-au înfăptuit de abia în secolul al XlX-lea, îndeosebi în Germania, în două direcții, după cum lumea este imanentă conştiinței individuale sau unei conştiințe generice, aşadar după cum se ajunge la solipsism sau se caută un refugiu în idealismul obiectiv. „Filozofia imanenței" individuale este reprezentată neconsecvent de Wilh. Schuppe, care mai vorbeşte de „conştiința în genere", una şi aceeaşi, dar mai ales, consecvent, de un Schubert-Soldern, care se declară solipsist. Filozofia imanenței a idealismului obiectiv este inițiată de Kant şi dezvoltată tipic de H. Rickert. O prezentare informată şi o critică a imanentismului nou este lucrarea lui Andre Krzesinski (prof. Cracovia), *Une nouuelle philosophie.de l'immanence,* 1931. Ce devine transcendentul pentru

imanența conștiinței ? Transcendentul este o noțiune contradictorie, menită să dispară, căci transcendentul este un „dincolo" de conștiință, care, totuși, fiindcă este gîndit, este *în* conștiință, ca orice cunoștință. Tot ce este obiect de gîndire este imanent conștiinței. Numai imanentismul generic al lui Rickert izbutește să salveze un surogat de transcendență. Transcendentul nu este însă obiect de cunoaștere, ci este condiția oricărei „obiectivări", este *valoarea* adevărului, imperativul *(Sollen)* care ne obligă să afirmăm în orice cunoștință adevărul, obiectivitatea și să ocolim eroarea. Transcendentul tradițional al existenței este înlocuit cu un transcendent al valorii, al imperativului *(das transzendente Sollen).*

Nu ținem să urmărim alte peripeții ale transcendenței, ca depășire a conștiinței, ca evaziune din eu. în genere imanentismul este părăsit, fiind considerat ca învechit, dar se păstrează cu atît mai dîrz nevoia transcendenței care, oricum, este reversul imanenței conștiinței. Ele rezistă sau se prăbușesc cot la cot. Știm care este motivul real, dar ascuns al imanenței conștiinței și al transcendării ei. Este considerarea conștiinței ca un spațiu gol din care nu se poate ieși, fiindcă golul poate fi populat cu „conținuturi", cu idei. Bergson este nevoit să apeleze la intuiție, ca o contorsiune a conștiinței, pentru a intra în contact cu realitatea. O altă încercare desperată, foarte semnificativă prin ambiguitatea ei, de a scăpa de fatalitatea imanenței conștiinței, este noua filozofie numită dubios „existențialism". Martin Heidegger, care refuză eticheta de existențialism, deși el a consacrat sensul nou de „existență", adică de mod de a fi al omului, și care preferă termenul de „ontologie fundamentală", vrea să rezolve cvadratura cercului filozofic : păstrează, mai mult subînțeles, ca o cucerire modernă, imanența conștiinței, dar ține totodată să salveze transcendența. Soluția lui se prezintă ca o prestidigitație care în primul moment surprinde prin adîncimea ei, dar care se dovedește a fi simplă, ușoară. Esența imanentului, a conștiinței este transcendența, subiectul este ec-sistență, este capacitatea de a fi în afară, de a fi pro-iect, creare de orizont temporal spre viitor. Omul *(Dasein* = existența aci) nu este în timp, ci este timpul însuși, fiindcă el este transcendență și este transcendență fiindcă este libertate absolută, în sfîrșit, este libertate absolută, spontaneitate fondatoare fiindcă este neant. Structura transcendentă a omului, structura istorică nu este o proiectare infinită, ci finită: ea se încheie cu moartea, cu suprema transcendență a neantului. Termenul de transcendență are în filozofia lui Heidegger sensuri diferite, după cum este pus în raport cu subiectul, cu lumea sau cu neantul. Imprecizia, pe care noi o credem voită, a existențialismului îi dă posibilitatea de a apăsa pe o pedală sau alta, pentru a obține o gamă cît mai bogată de rezonanțe afective. Afectivitatea este la Heidegger organul de explorare a existenței : este organjil transcendentului. Totuși, ultimul cuvînt îl are imanența, „omul" ***(Dasein).*** Omul dez-văluie întreaga existență, el este cheia lumii; cine se cunoaște pe sine în afectele profunde ale anxietății, plictiselii, disperării deține secretul „obiectivului", fiindcă nu există nimic care să îngrădească libertatea „existenței", a omului. însuși termenul de ec-sistență trădează imanența epistemologică latentă, ca resort al existențialismului. Nimeni nu are nevoie să iasă din sine, dacă nu s-a închis mai înainte în sine. Ec-sistența, ieșirea din sine, transcendența presupun

in-sistenţa, imanenţa. Heidegger defineşte omul prin ..existenţă în lume", dar adaugă : „existenţa în lume" este un „existenţial", o modificare a omului. Existenţialismul este un antropocentrism, cu singura deosebire verbală, faţă de alte antropocentrisme, că numeşte pe om (conştiinţa, subiectul) „existenţă", adică ia ca premisă ceea ce trebuie să fie concluzia filozofiei. Dacă nu există pentru conştiinţă un „interior" şi un „exterior", cum uneori recunoaşte cu justeţe Heidegger, pe urmele lui Rehmke, de ce mai este nevoie de o „ieşire din sine", ca şi de o „intrare în sine", metafore ce presupun separarea spaţială. La Karl Jaspers, care revendică rolul de existenţialist, transcendenţa recâştigă vechiul sens, transcendenţa macroscopică, dublată de transcendenţă microscopică, totul rezemat pe imanenţa conştiinţei. Transcendenţa este Dumnezeu, dar un Dumnezeu care este mai impenetrabil decît acela al teologilor şi misticilor. Transcendentul este ceea ce nu poate fi gîndit în nici un fel, deoarece gîndirea noţională, obiectivistă este adecvată numai lumii imanente (lumii de aci, empirice). Transcendentul „„este ceea ce în nici un chip şi niciodată nu poate deveni obiect ca realitate empirică (la Jaspers, *Dasein* este realitatea empirică) şi care de asemenea niciodată nu poate fi prezent conştiinţei prin el însuşi ca existenţă posibilă" (Jaspers, *Philosophie,* voi. I, 1932, p. 50—51). Agnosticismul lui Jaspers faţă de transcendent este concluzia inevitabilă a principiului subiectivist, imanentist : tot ce cunoaştem este conţinut imanent şi deci străin transcendenţei. Originalitatea lui Jaspers este că. plecînd de la postulatul subiectivist, el nu renunţă la transcendent, dar recurge la subterfugii iraţionaliste pentru a-1 pune la adăpost de curiozitatea indiscretă a raţiunii. Un procedeu obişnuit al lui Jaspers este să recunoască însemnătatea ştiinţei şi raţiunii pentru viaţa omului, pentru ca după aceea să le îngrădească cu atît mai energic, excluzîndu-le din domeniul în care raţiunea n-a înregistrat nici un succes necontestat, din domeniul religiei şi chiar al filozofiei ca metafizică. In cele din urmă, la Jaspers, nu ştim dacă transcendenţa nu este însăşi imanentă, adică eul liber, ca la Heidegger, sau dacă totuşi eu nu sînt liber decît prin transcendenţa divină, ca simplu „cifru" al unui limbaj de nepătruns, al „inexprimabilului". Jaspers reprezintă un existenţialism colorat religios, în timp ce acela al lui Heidegger este ateu. De aceea Jaspers sfîrşeşte prin a invoca revelaţia şi credinţa pentru a funda transcendenţa. „Cum realitatea lumii este accesibilă prin simţuri, tot aşa transcendenţa este accesibilă prin credinţă filozofică sau religioasă, totdeauna ca altul" (K. Jaspers, *Existenzphilosophie,* 1938, p. 75). Pentru cel mai de seamă existenţialist francez, J.-P. Sartre, conştiinţa, pe care el o numeşte existenţa „pentru sine", este totuna cu golul, cu neantul, în faţa masivităţii corpului care este existenţa „în sine". Fiind însuşi neantul, golul, conştiinţa hu este închisă în sine, ci este dincolo de sine, este gata să primească transcendentul. „Conştiinţa este conştiinţa *a* ceva ; aceasta înseamnă că transcendenţa este structura constitutivă a conştiinţei, adică conştiinţa naşte *îndreptată spre* o existenţă care nu este ea. Numim aceasta dovada ontologică" (Sartre, *L'etre et le neant,* ed. a Xl-a, p. 28). Dar conştiinţa este transcendenţă, fiindcă ea este negaţia imanenţei, este neant, şi prin ea pătrunde neantul în lume. „Trebuie, evident, să găsim fundamentul oricărei negaţii într-o

neantizare care s-ar exercita *în sînul însuşi al imanenţei;* în imanenţa absolută, în subiectivitatea pură a lui *cogito* instantaneu noi trebuie să descoperim actul originar prin care omul este sieşi propriul său neant. Ce trebuie să fie conştiinţa în propria sa fiinţă, pentru ca omul în ea şi plecînd de la ea să apară în lume ca fiinţa care este propriul ei neant şi prin care neantul vine în lume ?... Pentru ca omul să poată întreba, trebuie să poată fi propriul său neant, adică el nu poate fi la «originea neexistentei în mijlocul existenţei decît dacă existenţa se pătrunde în ea însăşi, prin ea însăşi, de neant ; astfel apar transcendentele trecutului şi viitorului în fiinţa temporală a realităţii umane" (Sartre, *op. cit.,* p. 83—84).

încheiem expunerea capitolului cu un examen critic al dualismului imanent-transcendent. Dacă imanent şi transcendent ţin morţiş la înţelesul lor originar, spaţial, dacă imanent şi transcendent este o chestiune de distanţă, aşa încît imanent este ceea ce este şi rămîne într-un anumit cadru, iar transcendent ceea ce se află *dincolo* de acest cadru, ne putem dispensa de serviciile acestor doi prea uzaţi termeni, mai ales în ipostaza dualismului microscopic, adică a dualismului aplicat la conştiinţă cu tot cuprinsul ei (imanenţa) şi la lume în genere (transcendenţa). Dacă însăşi structura conştiinţei înlătură categoric atributele spaţialîtăţii, opoziţia dintre interior şi exterior, dacă n-are nici un rost să vorbim de „în conştiinţă" (imanent) şi „în afară de conştiinţă" (transcendent), amîndoi termenii cad ca fiind expresii inadecvate ale naturii conştiinţei. Conştiinţa *are* sau cunoaşte *altul* decît pe sine cu aceeaşi simplitate cu care se cunoaşte pe sine. Deci să ne luăm rămas bun fără regret de la imanenţa epistemologică ; conştiinţa nu este închisă în sine ca într-o cetate din care nu poate ieşi decît prin mijloacele indirecte ale imaginilor sau, cel mult, prin mijlocul iraţional al „intuiţiei", mijloc oarecum direct. Altfel se înfăţişează raportul imanenţă-transcendenţă macroscopică. Desigur, în lumea materiei există mari contraste spaţiale, depărtări imense, nemărginite. Acestea ne dau de gîndit, ne covîrşesc sentimentul şi includ nebănuite posibilităţi de noutate, cu toată monotonia constitutivă a materiei. Dar nu acesta este înţelesul tradiţional al transcendenţei macroscopice ; el ne atestă că există două „lumi", din care una ne este dată, în care trăim corporal şi în care ne orientăm prin experienţă, şi o altă lume „superioară", care ne depăşeşte, fiindcă este de altă structură decît cea corporală, o lume înrudită cu spiritul nostru, dar fără servitutile lui. Despre opoziţia calitativă a celor două lumi vom vorbi îndată pe măsură ce vom cîntări ce rămîne valabil din dualismul imanent-transcendent.

Primatul imanenţei este un adevăr uşor verificabil, dacă prin imanenţă se înţelege fie lumea „empirică", „naturală", fie lumea cunoştinţei. Toţi trăim în lumea aceasta, „de aci", în lumea care ne satisface nevoile şi trebuinţele fizice ; de asemenea, toţi trăim stări de conştiinţă, modificări ce *aparţin* unei conştiinţe, fără ca ele să alcătuiască un conţinut închis în sine — pe scurt, toţi trăim viaţa psihică, fără ca aceasta să fie „în noi" sau „în afară de noi", ca şi cum noi am fi plini de noi înşine sau dimpotrivă goliţi, „neantizaţi" de noi înşine. Imanenţa este punct de plecare necesar, reazemul constant şi inevitabil. Cei ce pretind că se mişcă într-o lume superioară sînt privilegiaţi, dar şi aceştia nu

stau în contact permanent cu acea lume. Imanența este datul pr_—::: _ Transcendentul, într-un chip sau altul este o continuare a ima-- .j-lui. Din acest punct de vedere se poate spune că transcendentul nu niciodată *cu totul* transcendent sau străin de imanent, de lumea de aci. îndată ce se face legătură între cei doi termeni, îndată ce există **o** comunitate sau analogie nu se poate vorbi de termeni *toto coelo* deosebiți. Cîmpul imanenței şi cîmpul transcendenței sînt solidari. Ca şi la analogie cei doi factori se apropie opunîndu-se şi se opun apropiindu-se. Nu sînt cu totul la fel şi nu sînt cu totul deosebiți. Vom vedea la timp tîlcul acestor cuvinte. W. Wundt, care consideră transcendența sau transcendarea ca un progres la infinit inerent rațiunii, deosebeşte transcendența *reală,* cantitativă de transcendența *imaginară, calitativă.* Cea dintîi prelungeşte la infinit, prin adause cantitative, imanentul (de exemplu spațiul, timpul, cauzalitatea) ; a doua ajunge la noțiuni calitativ deosebite de cele imanente (un început absolut al cauzalității, un spirit divin infinit). Raportarea recesivă a transcendentului la imanent are de înfruntat o grea problemă : aduce transcendentul o valoare *cu totul* nouă față de imanentul depăşit ? O asemenea transcendență nu este imaginară, cum spune Wundt ? Este o constatare bine întemeiată, deşi ea poate jigni pe unii că nu ne putem reprezenta, nici imagina ceva *cu totul altfel* față de imanent, fără analogie cu restul experienței. Noutatea este cimentată totdeauna de elemente comune sau identice. Pe scurt, transcendența nu este niciodată complet imaginară, ci numai parțial, cum nu este total inedită, ci parțial inedită. Dar această situație se întîlneşte peste tot în cîmpul experienței, aşa încît transcendența, cum vom vedea, este un eveniment obişnuit în orizontul cunoştinței umane. Astfel începem să întrevedem real solidaritatea dintre imanent şi transcendent, precum şi caracterul recesiv al celui de al doilea față de cel dintîi.

Ce trebuințe impun prezența în flancul imanentului a unui transcendent ? Imanentul este dat, îl posedăm ; de ce să-1 depăşim ? Desigur, acele trebuințe nu rezultă, cum crede Wundt, dintr-un impuls al rațiunii spre infinit şi unitate integrală, necondiționată, ci din sînul imanentului, din anumite insuficiențe ale imanentului. S-ar putea ca aceste insuficiențe să fie şi imaginare, adică să fie produse de prejudecăți, de ..idoli" în sensul baconian al cuvîntului. Adeseori adevărul este acesta. Cea dintîi prejudecată care face din imanent ceva insuficient este finitatea lui, care se cere depăşită, este considerarea lumii ca un organism care postulează o cauză deosebită de el, de o putere superioară capabilă de a-1 produce şi conserva, o cauză transcendentă. Sînt şi alte lipsuri imaginare care au împins la transcendare. Se concepe lumea empirică, materială ca fiind inițial haotică, pur schimbătoare şi individuală, şi atunci psihicul, ordinea, persistența, generalul identic sînt distribuite într-o altă lume perfectă datorită factorilor ce lipsesc lumii empirice. Platonismul este prototipul acestui mod de a concepe transcendența, iar un Platon stă ascuns în orice partizan al transcendenței. După ce am eliminat din lumea noastră unii factori şi am păstrat pe alții care sînt considerați inferiori şi netrebnici fără sprijinul celor superiori, trebuie să găsim un loc pentru a adăposti calitățile superioare izgonite din lumea noastră. Dacă lumea noastră este numai de ordin sensibil, se în-

țelege de la sine că transcendentul este inteligibil sau numai obiect de gîndire, dacă nu chiar de viziune mistică. Dacă imanentul este finit, relativ, condiționat, se înțelege că transcendentul este infinit, absolut, necondiționat. Dacă în lumea empirică domnește „corupția", descompunerea și moartea, trebuie să existe un tărîm al nedescompunerii, al nepieritorului, eternului și vieții fără moarte. Dar nu s-ar putea ca în aceeași lume să existe alăturea, într-un fel sau altul, pieritor și nepieritor, viață și moarte ? De ce sufletul transcende corpul, cînd sufletul și corpul sînt intim legați ? De ce Dumnezeu transcende lumea, cînd Dumnezeu există pentru lume și fără aceasta n-ar avea sens ? Transcendentul este legat de imanent, dar nu este absorbit de imanent, cum nu se întîmplă cu nici un factor recesiv. Dumnezeu este legat de lume, dar nu este însăși lumea, cum vrea panteismul.

Dacă mișcarea spre transcendent a pornit din imanent, de ce să ne oprim la transcendent și să nu mergem mai departe ? Nu ne stăpînește prejudecata Perfecției inițiale, la care trebuie să ne oprim, odată ce am redobîndit-o, noi ființe imperfecte. Poate că o transcendență consecventă nu încearcă să se depășească pe sine în direcția unui supratranscendent, fiindcă un asemenea transcendent superlativ nu se deosebește de neant. Cercetînd *Ideea de neant și problema originii radicale în neoplatonismul grec* („Revue de Metaphysique et de Morale", 1919), Em. Brehier constată că ideea de origine radicală, de Principiu, de început, de Primordial ne scapă pe măsură ce ne apropiem de el și ne apare ca Inefabil. Iar Inefabilul ce scapă oricărei condiționări este Neantul, un neant ce nu este însă privațiune, ci plenitudine interminabilă. Așadar, transcendeța consecventă, adică potrivită experienței noastre, este aceea care nu se depășește pe sine în direcția Neantului, ci se întoarce la imanent ca la complementul recesiv al acestuia. Este tocmai teza noastră. Transcendentul împlinește o misiune utilă numai dacă este solidar cu imanentul", dacă, întîi, nu-i este străin, și dacă, al doilea, îl servește recesiv. Ce înseamnă un transcendent care nu decurge din puterile imanentului, care nu rezultă din aspirațiile lui, un transcendent care reprezintă eterogenul absolut, modelul ce tiranizează, ca un idol barbar, lumea de aci, fiindcă urăște lumea noastră, o respinge demonic ? Transcendentul nu este *a doua* lume superioară, „adevărată". Realitatea este una, însă posedă stratificații și posibilități de înnoire, de etajare, de complicare și asimetrie. Transcendentul solicită imanentul, i se integrează, cum s-a constatat la absolut, infinit, etern. El nu este înainte de imanent, nu-l precede, căci atunci n-ar mai fi nevoie de imanent, cum eternul n-are nevoie de timp, infinitul de finit, absolutul de relativ. Transcendentul are funcția recesivă de a perfecta imanentul, de a deschide orizonturi, de a garanta posibilități. Ne înșelăm dacă credem că un transcendent în sine, izolat în perfecția sa, este mai eficace. Un astfel de transcendent mai degrabă scutește imanentul de efortul necesar al depășirii, al îmbogățirii, al realizărilor continue. Transcendentul nu este un intrus, un „altul" care zdrobește imanentul, prin superioritatea, sa, ci el constrînge imanentul de a fi el însuși, de a nu se falsifica. Transcendentul valabil este acela care corespunde capacităților imanentului, este acela care întîmpină imanentul

ca asociatul său, nu însă ca stăpînui său. Recesivul este totdeauna sclav, nu stăpîn.

Intre imanent şi transcendent nu există un raport de excludere, ca două mărimi, valori sau realităţi cu totul deosebite şi incomensurabile, cum înclină uneori teologia şi chiar metafizica, dar nu există nici o corelaţie care să-i pună pe acelaşi plan. îndeosebi trebuie să excludem raportul de dominare a transcendentului, raport care răstoarnă apocaliptic relaţia normală dintre imanent şi transcendent. Repetăm ceea ce am afirmat şi mai înainte. Recesivitatea nu înseamnă inferioritate, devalorizare, ci dimpotrivă recesivul este un propulsor, o forţă motrice a elementului dominant, în cazul de faţă a imanentului. Pretutindeni superiorul plăteşte treapta sa înaltă prin caracterul de precaritate, de dependenţă faţă de inferior. Putem lumina acum tîlcul adînc al imanentului şi transcendentului, cuvinte cu care s-ar părea că am jonglat, ca şi cum ar fi abstracţii docile. Secretul raportului recesiv special dintre imanenţă şi transcendenţă este însuşi raportul recesiv generic dintre toţi termenii ce se constituie în dualisme. Termenul recesiv este în toate dualismele factorul transcendent, iar termenul dominant factorul imanent. Imanenţă-transcendenţă exprimă într-o formulă concretă disimetria ontologică, antiteza dintre factorul dominant şi factorul recesiv. Transcendenţa clasică *verticală,* care se opune abisal imanenţei, este înlocuită cu o transcendenţă *orizontală,* de colaborare recesivă.

21. REAL-IREAL, IDEAL, SUPRAREAL

Noul dualism se înfăţişează mai complex decît dualismele precedente, fiindcă primul termen, pe care îl considerăm dominant, fundamental circulă în două denumiri : realitate, existenţă, despre a căror deosebire vom vorbi mai jos, iar al doilea termen, non-realul, după noi recesiv, cuprinde elemente foarte variate : *irealul,* fictivul, imaginarul, *idealul* (valorile vitale, valorile de adevăr, bine, frumos), *suprarealul* (domeniul logic-matematic aplicabil deopotrivă la real, ireal, ideal). Dualismul acesta are pentru noi o semnificaţie deosebită, fiindcă structura lui, ca şi structura altor dualisme (noutate-repetiţie sau identitate, corp-suflet), ne-a sugerat structura recesivă, asimetrică a lumii, adică în cazul de faţă caracterul dominant al realului faţă de caracterul mai „slab", mai „subţire", mai „delicat", dar şi mai echivoc al irealului (fictivului), idealului (valorii) şi chiar al suprarealului (logic-matematicul). Am spus „chiar al suprarealului", căci acesta se bucură de o situaţie privilegiată, întrucît el aderă intim la real, ca atare ceva din puterea realului se răsfrînge şi asupra lui, fără ca totuşi să putem ridica logic-matematicul pînă la nivelul realului, pentru motivul principal că logicul şi matematicul sînt prezente şi în sfera irealului, ca de exemplu în numerele iraţionale sau spaţiile neeuclidiene ; mai departe, el aderă la sfera idealului, ori de cîte ori valorile sînt ordonate logic sau cad sub puterea numărului sau a măsurării intensităţii, nu numai în domeniul economi-

cului, dar şi al esteticii matematice (geometrizare, aritmetizare sau matematizare în genere).

Teza noastră respinge, întîi, nivelarea realului sau aşezarea lui pe acelaşi plan cu irealul, idealul şi suprarealul; respinge nivelarea realului în favoarea valorilor (idealului), a sferei logic-matematice (suprarealului), dacă nu chiar a fictivului, cum s-a întîmplat nu numai în metafizica, dar şi în teorii mai noi epistemologice ; ficționalismul lui H. Vaihinger, bovarysmul lui Jules de Gaultier, „minciuna universală" a lui Fr. Paulhan şi chiar criticismul lui Kant, potrivit căruia condiția constitutivă a realității naturale este fictiva „conştiință generică". în al doilea rînd, teza noastră respinge degradarea, denivelarea a tot ce *nu* este real (a fictivului, idealului şi suprarealului), ca şi sublimarea lui metafizică. Degradarea nonrealului s-a făcut mai ales prin subiectivare, prin conscienţialism ; fictivul, idealul, suprarealul au fost considerate ca simple modificări ale „interiorului", ale reprezentării şi gîndirii. Dacă fictivul este adeseori redus la simplă reprezentare sau imaginație interioară, idealul (valorile) şi mai ales suprarealul (logic-matematicul) sînt rezervate purei gîndiri. Sublimarea este refugiul în metafizică, este aşezarea nonrealului pe un plan superior de realitate. Valorile (bine, frumos, adevărat) şi mai ales structura logic-matematică sînt decretate, de la Platon pînă la idealiştii speculativi moderni, drept elemente metafizice. Chiar fictivul din mituri a fost socotit nu numai într-un trecut îndepărtat, dar şi în secolul nostru, de către extaticii admiratori ai sensului „profund" din mituri, drept „simboluri" ale unei realități superioare de natură irațională, misterioasă. Atît degradarea realului la formele nonrealului, cît şi sublimarea metafizică a nonrealului au fost repudiate, fiindcă ele zdruncină caracterul primar al realului şi întunecă rolul recesiv, secundar al nonrealului în cele trei ipostaze ale sale. Felurile de existențe, de obiecte nu se află toate pe acelaşi plan, ci toate celelalte obiecte se subordonează obiectelor reale. Nu putem trăi idealul, fictivul, suprarealul altfel decît ancorat în real. Această stare de lucruri explică încercarea nefundată de a reduce toate obiectele, direct sau indirect, la real. Este nefundată reducția, fiindcă este imposibilă. „Transfigurarea" idealistă a obiectivului, accentuarea exclusivă a conştiinţei, indignarea împotriva „obiectivării" uită că obiectul este *viața* universală, uită că cel ce trăieşte în obiect se mişcă într-o lume mai vastă decît minusculul, dar umflatul său subiect, şi chiar mai largă decît sfera numai a obiectului *real.* Obiectul este mult mai vast decît credeau atît idealiştii cît şi realiştii tradiționali.

începînd disecarea dualismului de față, trebuie să subliniem contrastul dintre întrebuințarea zilnică, banală şi comună a termenilor de realitate şi existență, şi raritatea cercetării sau reflecției mai adînci asupra acestor termeni, ca şi cum ar fi atît de evidentă încît ne-am putea dispensa de un examen mai serios. Lucrurile stau altfel. Cercetarea analitică aproape inexistentă, săracă, nu este justificată de evidența termenilor, ci dimpotrivă de obscuritatea lor. Pe cît par de elementari, chiar de vulgari, pe atît de întortocheați sînt în fond. De această situație a abuzat „existențialismul" contemporan pentru a da o acoperire şi o mistificare realistă vechilor motive idealiste moderne. „Existențialismul" este ipostaza mascată de o terminologie voit obscură a idealis-

mului mai nou. Noi nu urmărim aci o analiză adîncită a dualismului însuşi, ci numai o justificare a raportului de recesivitate ; balanța înclină hotărît spre real, ceea ce pînă astăzi nu este acceptat ca un adevăr de nezdruncinat. Şi în timpul nostru, ca şi în trecut, dominarea sferei denumită generic „ideală" (valori, axiologicul, ca şi logic-mătematicul) asupra sferei reale trece drept o profundă descoperire filozofică, colorată idealist. Dacă nonrealul nu mai este investit cu privilegiul unei realități superioare (metafizice), el continuă totuşi să fie identificat cu structura adîncă a conştiinței, cu structura gîndirii universale, structură care la rîndul ei determină structura realității, a lumii, a „naturii". De aceea avem sarcina să asigurăm nu numai prevalenta realului, dar şi caracterul independent (față de gîndire), caracterul de ceva „în sine" al nonrealului. Sarcina este grea, dar ea va fi uşurată dacă vom izbuti să distingem realul şi existentul, realitatea şi existența, aşadar dacă vom ajunge să arătăm că realitatea nu se confundă necesar cu existența, deşi irî discuțiile curente ele nu sînt diferențiate şi nu este uşor să le diferențiem sau să respectăm diferențierea făcută.

Nimic nu ne obligă să deosebim mai multe realități, dar multe considerații ne impun să vorbim de mai multe existențe : existență reală, existență fictivă, existență ideală şi existență suprareală (logic-matematică). Trebuie să recunoaştem fără înconjur greutățile pe care ni le aşază în cale vocabularul românesc sărac în expresii față de bogăția altor vocabulare, bogăție uneori pletorică, subtilă şi chiar sofistică şi de aceea primejdioasă. îndeosebi curentul contemporan al filozofiei „existențialiste", de origine germanică şi aclimatizat în Franța, Italia ca şl aiurea, a cultivat cu o uluitoare dezinvoltură pluralizarea terminologică a importantului verb „a fi". Existențialismul a abuzat de acest cuvînt atît de necesar vorbirii. Cum să traducem mai potrivit termenii de *Seini-* (inclusiv *Seiendes), Dasein, Existenz, Realität, Wirklichkeit ?* Pentru ultimii doi termeni nici măcar nu încercăm să găsim ceva echivalent.. Să zicem „realitate" pentru primul şi „eficiență" pentru celălalt ? La ce bun ! Nimeni nu ne va asculta şi oricine va fi îndreptățit să surîdă. Cu toate acestea, Nic. Hartmann face o hotărîtă distincție între *Realität* şi *Wirklichkeit,* distincție nefirească în limba noastră, fiindcă *Wirklichkeit* este tradus de obicei prin „realitate". Hartmann ne asigură însă că cuvîntul *Wirklichkeit* este deopotrivă valabil nu numai la *Realität* dar şi la *Idealität.* Despre teoria lui Hartmann vom mai vorbi îndată, fiindcă, ea este, în timpul din urmă, cea mai amplă încercare de înviere a vechii ontologii. Să întrebuințăm pentru *Sein (esse)* cuvîntul de ființare, iar pentru *Seiendes (ens)* pe acela de ființă? Propunem această terminologie, cel puțin pentru a evita confuzii în expunerea de față. în deficiența de lexic în care ne aflăm, va fi păcat să renunțăm la termenii de ființă şi chiar de ființare care este mai neobişnuit. Cred însă că se va menține în limbajul filozofic termenii de „existență* *(Sein)* şi „existent" *(Seiendes),* dar atunci trebuie să renunțăm la nuanțări necesare pentru a urmări discuții contemporane. Ce cuvînt vom găsi pentru a desemna pe *Dasein* (a fi *aci),* termen care a dobîndit în „existențialism" sensuri speciale ? La K. Jaspers are înțelesul, destul de obişnuit, de realitate empirică, naturală ; în schimb, la M. Heidegger înseamnă o> anumită realitate, realitatea concretă care este omul, şi de aceea tra~

ducătorul francez al unor lucrări ale lui Heidegger, Henfy Corbin, care merită să fie felicitat pentru curajul de a lupta cu texte ermetice, a tradus *Dasein* prin „realitate umană". In sfîrşit, *„Existenz"* nu are sensul general de realitate, nu este un sinonim al acestuia, şi nici un sinonim al lui *Sein* (fiinţare), ci este rezervat pentru a desemna esenţa unei anumite realităţi sau fiinţări, a „realităţii umane" *(Dasein).* Heidegger se pronunţă explicit : „esenţa realităţii umane stă în existenţa sa" (Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz) (vezi M. Heidegger, *Qu'est-ce oue la metaphysique ?,* trad. par H. Corbin, ed. a V-a, 1938). K. Jaspers care, cum spuneam, denumeşte *Dasein* realitatea inferioară a „lumii", a „naturii", opune acesteia „Existenţa" superioară a omului care nu este un obiect printre celelalte obiecte ale naturii, ci rămîne un subiect pur, ce stă în legătură cu „transcendenţa" (Dumnezeu). Dacă nici „existenţialiştii" nu sînt de acord asupra termenului de *Dasein,* nu ne miră că alţii propun alte sensuri pentru acelaşi cuvînt german.

Nic. Hartmann, în lucrarea *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935, propune o întreită distincţie în sfera lui „a fi" *(Sein) :*

1) Orice *Sein* are două „momente" — aşa le numeşte autorul : *esenţă (Wesen)* şi *existenţă (Dasein),* dualitate consacrată de scolastică *(essentia* et *existentia).* Deci la Hartmann *Dasein* este denumirea celei mai generale diferenţieri a lui *Sein,* alături de esenţă ; este existenţa in genere, care nu trebuie să fie confundată cu „realitate", adică este acea inefabilă calitate care dă fiinţă unei esenţe abstracte.

2) La rîndul său, *Dasein* se diferenţiază în două „feluri" sau sfere de existenţă : *Realităt* şi *Idealităt,* în timp ce esenţa nu se diferenţiază, ci rămîne comună celor două „feluri de existenţă". Notăm că esenţa şi existenţa converg, sînt „conjuctive", deoarece nu numai că orice esenţă are existenţă, nu este esenţă fără existenţă, dar şi orice existenţă are o esenţă, o anumită proprietate, o însuşire, o calitate. Orice *Sein* este un *Sosein* (este acest existent). Mai mult, între ele există trecere, fiindcă o existenţă poate fi esenţa unui subiect (S este real), iar o esenţă este existenţa (însuşirea) altuia *(Zur Grundlegung,* p. 134). In schimb, „realitatea" şi „idealitatea" sînt divergente sau disjunctive ; ceea ce este real nu devine, ideal, şi invers.

3) Ultimul aspect al ontologiei generale sînt modalităţile sau *modurile* de fiinţare *(Sein): wirklich* (= eficient), posibil şi necesar cu negaţiile lor (neeficient, imposibil, contingent). Modurile sînt deopotrivă aplicabile la cele două sfere : realitate şi idealitate. Prin „realitate", Hartmann înţelege ca de obicei ceea ce există în „lume", în „natură", fiinţarea corpurilor şi sufletelor. Mai complicată este definirea sferei celeilalte, a „idealităţii" (în *Zur Grundlegung)* sau a „irealităţii" (în opera *Moglichkeit und Wirklichkeit,* 1938). Această sferă este eteroclită ; autorul a aşezat aci tot ce n-a putut încăpea în sfera realului : matematicul, logicul, pe care el le desparte mai mult decît este nevoie, esenţele, termen ce îmbrăţişează tot ce este general sau cel puţin anumite generalităţi — autorul nu este precis —, în sfîrşit valorile, atitudinile de apreciere şi preferinţă. Tot aci intră şi vastul domeniu al cunoştinţei — cel puţin aşa atestă autorul în opera din 1938 *(Moglichkeit und Wirklichkeit).* Pe lîngă triplul aspect foarte general, fundamental al ontologiei, Hartmann mai cunoaşte un aspect general, legat însă de

structurile mai concrete ale fiinţării, aspect pe care el îl numeşte „constitutiv", identificîndu-1 cu „categoriile". Constitutivul categoriilor nu se opune „regulativului", ca în gîndirea lui Kant, ci *modalului* „constitutiv", şi *„modal"* este opoziţia ontologică fundamentală, alături de distincţiile făcute la început *(Moglichkeit und Wirklichkeit,* p. IV). întregim schiţa ontologiei lui Hartmann, relevînd în concepţia autorului o afirmaţie semnificativă pentru teza noastră. Hartmann socoteşte că „eficienţa" *(Wirklichkeit)* este fundamentală faţă de celelalte două moduri (posibil şi necesar). De asemenea, realul *(Realität)* este mai puternic decît Idealul *(Idealität)* care, cu toată superioritatea sa structurală, nu exercită dominare. Realitatea domină idealitatea. Un respect instinctiv faţă de fapte a constrîns pe ontologul german să recunoască dominarea realului, dar legitimarea acestui enunţ este departe de a fi la înălţimea însemnătăţii sale. S-ar zice că primatul realului este mai mult smuls acestui gînditor multă vreme tributar esenţialismului idealist al neokantianului Hermann Cohen şi apoi esenţialismului fenomenologic al lui Edm. Husserl.

Examenul nostru trebuie să înceapă cu clarificarea termenilor de *realitate* şi *existenţă,* singurii pe care limba noastră i-a întrebuinţat mai adeseori. Cuvîntul de fiinţare sună neobişnuit, iar acela de fiinţă este luat aci în sensul abstract de „a fi" (în loc de fiinţare), aci în sensul concret de făptură, mai ales vie *(ens).* In literatura filozofică a timpului nostru se face deosebirea între ontologic, adică fiinţare, existenţă, şi ontic, adică fiinţă, existent. Filozofia se ocupă de proprietatea generică a fiinţării, a existenţei, nu de fiinţe sau existenţi concreţi, rezervaţi ştiinţelor speciale. Vom vedea de ce noi nu acordăm o semnificaţie principială acestei distincţii care desparte primejdios existenţa şi existentul, fiinţarea şi fiinţa. Problema de cea mai mare rezonanţă în filozofia contemporană poate fi formulată aşa : existenţa este unică sau plurală ? Cuvîntul de existenţă este univoc sau trebuie să admitem genuri ireductibile de existenţă ? O problemă secundară se referă la intensitatea fiecărui fel de existenţă ; există grade de intensitate în fiecare existenţă, mai ales în realitate ; este oare ceva „mai real" decît altul ? Profesorul Etienne Souriau, în *Les differents modes d'existence,* 1943, pledează pentru pluralitatea existenţei, pentru mai multe existenţe, fără a preciza totuşi prin ce se deosebeşte existenţa de realitate. Autorul se complace chiar în această confuzie, şi chiar găseşte că nu este nevoie •să se mulţumească cu pluralitatea „modurilor de existenţă" şi de aceea introduce o „supraexistenţă" *(surexistence),* un fel de lumină albă deasupra luminilor multicolore, un apel la viziunea mistică a Unului ce se refuză înţelegerii (Plotin, Eckhart). Dacă vrem să aflăm de la autor pe **CP** se fundează diferitele „moduri de existenţă", aflăm că diferenţa nu stă chiar în existenţă, ci în existent, „în materia" existenţei ; existenţa este fizică, psihică, umană, divină, cantitativă, calitativă, „prin sine" '*(aseitate),* „prin altul" *(ăbaleitate)* •— acestea din urmă fiind distincţii capitale pentru autor *(op. cit.,* p. 35). In ce priveşte gradul de existenţă, de asemenea autorul ţine să rămînă pe linia tradiţiei care recunoaşte bucuros gracîiualitatea realităţii. Neoplatonismul (Plotin), pe urmele lui Platon, consideră realitatea ca o intensitate luminoasă, ca o perfecţie •œ descreşte de la plenitudinea Unului la împrăştierea şi întunericul piu-

ralității materiale. Argumentul ontologic, doveditor al existenței lui Dumnezeu, pe temeiul gradelor de perfecție, pornește de la ecuația perfecție = realitate. Cum perfecția are grade, de asemenea gradată este realitatea, existența. Ființa cea mai perfectă nu poate fi lipsită de o realitate pe care o posedă orice ființă finită și efemeră. Descartes inaugurează gîndirea modernă, considerind realitatea ca o perfecție, ambele avînd grade de intensitate. Dumnezeu este mai real decît lumea» substanța mai reală decît accidentele ei, omul este mai real decît animalele, plantele și pietrele, fiindcă singurul[120] este o unitate de corp și suflet. Concepția gradualității realității, cu origini vechi, trece la ceilalți raționaliști, cu toată rezistența empiriștilor contemporani (Gassendi și mai ales Hobbes). Hobbes, în „obiecțiile" sale la *Meditații,* observă just că nici un lucru nu este „mai lucru" decît altul. ,Ceea ce deosebește un lucru de altul sînt „conținuturile" lui. Un corp este mai puternic decît altul prin masa și coeziunea lui, nu prin realitatea lui superioară. Numai în sens figurat, trecînd asupra realității proprietățile lui, putem vorbi de grade, de bogăție sau sărăcie de realitate. O stîncă este mai puternică decît un microb, însă microbul poate ucide o ființă tot așa de sigur ca și stînca prăvălită asupra ei.

în elucidarea problemei, punctul de vedere hotărîtor este înțelegerea corectă a structurii logice cuprinsă în noțiunea de realitate : este* realitatea un dat individual sau general, și dacă este un dat general,, este ea o proprietate esențială ce aparține lucrului privit în sine, fără legătură cu restul lucrurilor, sau este o relație ? Intensitatea graduală este o creștere sau o scădere, adică o schimbare cantitativă, iar schimbare nu cunoaște decît individualul, nu și generalul, în sfîrșit, relația este un dat general simplu care nu cunoaște multiplicare, gradație. Esența, celălalt general, *poate* fi compusă dintr-un general comun, esența însăși, și o particularitate a ei, dar nici ea nu cunoaște schimbare. Figura sau mărimea unui corp este un general comun, o esență ; ea poate fi mai mare sau mai mică, dar atunci individul ce are figura sau mărimea este mai mare sau mai mic. Individul crește, se mărește sau se micșorează, nu însăși figura sau mărimea lui. Individul are grade, fiindcă notele generale variază și astfel produc la individ o schimbare. Niciodată un general-esență nu cunoaște grade de intensitate, de creștere sau scădere, ci individul care primește diferite figuri sau mărimi. Altminteri am asista la o metamorfoză a generalului în individual. Oricum, dacă la generalul-esență aluzia schimbării de intensitate are o» scuză, la generalul-relație ea n-are nici una. Relația elimină structural „compoziția".

Pentru a diferenția „existența" și „realitatea", vom cerceta distincția tradițională dintre „esență" și „existență", dintre *ce este (quid, Sosein)* și *că este (Sein).* Prin „esență" se înțelege, pe linia tradițională, orice determinare, proprietate, calificare, tot ce ne arată *ce* anume este un lucru. Din acest punct de vedere, esența este tot ce este general, fie că este unitate — esență, în sensul primit de noi —, fie că este relație (raport). Există oare și esențe individuale ? Chiar dacă am admite asemenea esențe, ele au o generalitate, fie și valabilă pentru *acest* individ, deoarece esența individuală nu este ea însăși un individ. Tradiția are față de dualitatea esență-existență o atitudine intelectuală echivocă. Ea

afirmă că cele două „momente ale fiinţării" *(Sein, etre)* sînt cu totul deosebite, aşa încît medievalistul Et. Gilson defineşte „actul de a exista" drept ceea ce posedă esenţa de a nu fi o esenţă (citat de J. Maritain, *Court trăite,* p. 59). Opoziţia sau separarea lor este o stare de lucruri inerentă existenţelor create sau finite, în timp ce la Creatorul infinit esenţa şi existenţa coincid, ca şi cum dintr-odată ar dispărea abisul dintre ele. Dacă esenţa şi existenţa sînt identice în Dumnezeu, de ce n-ar fi la fel în orice lucru particular, oricît de efemer ? Aceasta este părerea lui L. Feuerbach. „Calitatea nu este deosebită de existenţă *(Sein)* — calitatea nu este altceva decît existenţa *reală.* Existenţă fără însuşire este o himeră — o stafie. Numai prin calitate existenţa este dată ; nu întîi existenţa şi apoi calitatea" (Feuerbach, *Sămtliche Werke,* voi. VI, p. 212). Orice esenţă este şi o existenţă. Ce fel de existenţă ? E nevoie de o analiză mai adîncită a noţiunii tradiţionale de existenţă, care este confundată cu noţiunea de realitate. în adevăr, dualitatea tradiţională suferă şi de un alt echivoc : nu ştim dacă prin existenţă se înţelege numai „realitatea", sau ceva mai cuprinzător în care intră domeniul ideal al valorilor, cel suprareal şi chiar cel real, deci tot ce poate fi obiect de cunoaştere, tot ce este dat. Este foarte probabil că existenţa are sensul restrîns, de realitate sau, cum spune Maritain, „acest act de a exista, pe care îl exercită lucrul cel mai umil, acea izbucnire victorioasă prin care el triumfă asupra neantului" (op. *cit.,* p. 37). Nic. Hartmann propune, pentru a ieşi din acest echivoc, de a diferenţia „existenţa" tradiţională în două feluri sau sfere de existenţă, pe care el le numeşte „realitate" şi „idealitate", aşa încît dintr-o pereche de noţiuni obţinem două perechi : esenţă-existenţă în sensul cel mai general Şi existenţă reală-existenţă ideală. De asemenea, gînditorul neocriticist H. Rickert, în opera *Die Logik des Prădikats und das Problem der Ontologie,* 1930, a deosebit existenţa în genere de existenţa specială sau reală (sensibilă sau metafizică). Existenţa în genere este pentru el o formă de gîndire care este inclusă în orice afirmaţie sau negaţie. în sensul general, există tot ce este gîndit sau exprimat într-o propoziţie : o fiinţă mitică, o mărime matematică, un ideal moral şi chiar neantul. Rickert, kantian consecvent, opune existentului real existentul gîndit : tot ce nu este real este o gîndire, este interior, este ceva dependent de conştiinţă. Pentru Hartmann, tot ce există are un „în sine", este dar independent de conştiinţă, fie că este real, fie că este ideal. Uneori Hartmann consideră idealul ca ceva „mai aproape" de gîndire decît de realitate, aşa încît idealul, deşi se află şi el dincolo de conştiinţă, este însă dincoace de real. De aci rezultă pericolul ca existenţa ideală să dispară sau în real sau în cunoştinţă, în gîndire *(Zur Grundlegung der Ontologie,* p. 278 şi urm.). Existenţa ideală — constată Hartmann — a fost descoperită tîrziu. Nici la Kant ea nu se întîlneşte într-o formă matură, deoarece existenţa ideală este oarecum discretă, nu este zgomotoasă ca realul. Ea a fost prinsă întîi ceva mai determinat în matematică de către pitagorei, dar încă într-o interpretare metafizică. Matematicul este socotit ca real şi anume de o realitate superioară celei sensibile. Aceeaşi prejudecată realist-metafizică stăpîneşte platonismul, care pe urmele pitagorismului investeşte cu o realitate superioară nu numai matematicul, dar toate esenţele ideale — Ideile, Formele — pe care le substan-

țializează. Cînd sfera ideală n-a fost confundată cu realul (îndeosebi metafizic), a fost subiectivată, redusă la gîndire (noțiuni sau judecăți). Reducerea la subiectivitate, la pura gîndire a rămas cea mai puternică pînă astăzi. Aşadar, sint deopotrivă de false cele două interpretări ale sferei ideale : este o formă a realului; este o formă a gînditului. Soarta existenței ideale a fost să fie înghițită cînd de „noțiune", cînd de real, cum s-a întîmplat demult cu generalul sau cu „universalul". Oare universalul există în lucruri *(in rebus)* sau înaintea lucrurilor *(ante res)* — ca o realitate metafizică —, sau, in sfîrşit, *post res,* adică în gîndire, în subiectivitate. Absorbirea idealului în sfere străine lui nu este o *eroare* care de obicei cade odată cu descoperirea ei, ci este o *iluzie* care persistă pentru motivul că sfera ideală are un „în sine", o independență „mai slabă", mai puțin izbitoare *(Zur Grundlegung,* p. 276).

Am repudiat atît prejudecata subiectivistă, care absoarbe obiectele în „conținutul de conştiință", cît şi prejudecata realistă, care absoarbe obiectele în realitate, mai ales în realitatea metafizică. Pericolul subiectivismului sau idealismului ni se pare astăzi mai mic decît altădată, în schimb pericolul realismului — şi el mai puțin amenințător sub forma metafizică — provoacă încă o reacție de apărare care se va dovedi o atitudine împăciuitoare, fiindcă primatul realului trebuie să fie asigurat. Dispariția „idealului" în real are scuza în recesivitatea sferei ideale față de sfera reală.

Termenul de „existență" are aşadar două înțelesuri, pe care noi demult le-am denumit dat în genere şi dat real sau obiect în genere şi obiect real — pentru denumirea ca obiect ne-am referit la terminologia gînditorului austriac Alexius Meinong, care şi-a legat numele de „teoria obiectului" (vezi îndeosebi *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und, Psychologie,* 1904). în accepția generală, existența este tot ce poate fi dat, orice fel de obiect, real sau „ideal" (vom cunoaşte îndată determinarea mai precisă a „idealului").

Termenii de dat, obiect, existență sînt termeni „transcendentali", în sensul scolastic al acestui cuvînt, adică ei pot fi aplicați la tot ce poate avea o conştiință, la orice lucru de care vorbim. Toți trei au sarcina de a sublinia independența datului, obiectului, existenței față de conştiință ; conştiința nu produce nici unul din obiectele sale, ci numai le „are", le constată, oricîtă „activitate interioară" ar cere simpla constatare, în accepția specială, existența este datul real sau realitatea care cuprinde anumite obiecte individuale. Putem continua să Tfumim realitatea şi existență sau chiar o anumită realitate, cea umană în forma ei „autentică". Este o chestie de terminologie, şi nimeni nu poate fi împiedicat de a se folosi de un anumit vocabular, sub condiția expresă de a găsi, în mod explicit şi consecvent, termeni potriviți pentru celelalte date. Dacă însă monopolizez termenul de „existență" pentru realitatea umană şi dacă pun în dependență de această realitate atît de îngustată toate celelalte obiecte sau date, cu greu se va recunoaşte în acest „existențialism" un progres față de teorii mai vechi care recunoşteau realitatea deplină naturii şi un fel de existență matematicului, valorilor şi creațiilor artistice. Dacă „existența" (adică „omul") „constituie" şi dă sens tuturor celorlalte obiecte, am făcut un pas înapoi chiar față de idealismul subiectiv, care avea o rezervă, necunoscută „exis-

tențialismului" de astăzi, cu toată subtilitatea complicațiilor lui. Unul din primii interpreți francezi ai existențialismului lui Sartre, Robert Campbell, observă că Sartre este mai îndrăzneț decît idealismul modern, care face lumea dependentă de conştiința în genere cu actele şi formele ei. Existențialismul o face dependentă de *libertatea omului,* fiindcă omul *(Dasein)* se simte total responsabil de tot ce se întîmplă în lume. „Sartre, care refuză de a fi numărat printre idealişti, merge din acest punct de vedere mai departe decît ei, fiindcă această angajare este totală şi fără remediu. Condamnat de a exista, sînt deci condamnat să fiu liber. Aci rezidă unul din punctele fundamentale ale existențialismului, anume că conştiința *(Bewusstsein)* este înlocuită prin *Dasein.* Şi înțelegem imensitatea culpabilității omului, fiindcă toate nenorocirile lumii se întîmplă prin el şi fiindcă, în orice eveniment al lumii, el este inculpat — acesta este laitmotivul operei *Les chemins de la liberte* Această libertate fără limită apare ca un fel de «ateizare» a ideii kierkegaardiene de păcat" (R. Campbell, *J.-P. Sartre ou une litterature philosophique,* 1945, p. 219).

Dacă preferințele noastre ar găsi vreun ecou, noi am păstra termenul de existență pentru datul în genere şi l-am diferenția de realitate, care atunci nu se opune existenței, ci este una din manifestările sau ipostazele ei. Cum existența (în sensul generic) poate fi numită şi obiect sau dat, putem vorbi de feluri de obiecte sau date. Sîntem pregătiți acum pentru operația de diferențere a existenței în genere, a obiectivității, a datului. Existența oferă patru aspecte : 1) existența reală ; 2) existența ireală, fictivă, imaginară ; 3) existența ideală, axiologică (valorile); 4) existența suprareală (logic-matematică). Noi nu acceptăm, pentru a desemna nonrealul, termenul de ideal, care însumează subînțelesuri istorice numeroase, iar înțelesul principal nu denotă în mod just matematicul. Acesta este prea legat de realitatea fizică pentru a fi pus alături de valori care au monopolizat în limbajul obişnuit expresia de „ideal". Dar nu acceptăm nici pe acela de „ireal", care ne duce gîndul mai degrabă la imaginar, fictiv decît la valori şi matematic. Adevăratul ireal, fictivul, nu figurează la Hartmann în sînul existenței ideale, probabil fiind absorbit de subiectiv, mental, interior. Fiindcă trebuie să facem partea focului[12.1], vom sacrifica molohului subiectivist tocmai obiectul cel mai lipsit de apărare, obiectul ce pare că stă mai docil la dispoziția „activității creatoare" : imaginarul, fictivul. Dar moloiaul subiectivist are legea lui severă : dacă îi dai un deget, îți ia mina întreagă. Nu putem subiectiva un obiect fără a nu atrage în subiect toate obiectele. Căci aşa-numitul fictiv nu populează exclusiv lumea „poeziei", a artei, ci îşi face culcuşul în cele mai solide teorii ştiințifice, de la teoria sferelor în astronomia veche pînă la teoria vîrtejurilor a lui Descartes, ca să nu mai vorbim de atîtea teorii ştiințifice multă vreme ținute ca adevărate şi descoperite ca ficțiuni, nu în sensul dat de Vaihinger, de noțiunea conştient falsă, ci în sensul obişnuit, cum se documentează în teoria flogistonului a lui Stahl, făurită pentru a explica arderea.

[1] Titlul romanului mai nou şi mai amplu al lui J.-P.(Sartre.

Ne vom ocupa deocamdată de cele trei aspecte ale nonrealului. Existența suprareală (logic-matematică) stă cea mai aproape de real, întrucît ea cere să fie considerată fără rezervă ca o existență „în sine", avînd propria ei legalitate şi o necesitate irefragabilă. Logic-matematicul are o obiectivitate care nu se sfieşte să stea alături de obiectivitatea reală, de aceea cunoaşterea realului şi cunoaşterea logic-matematică par a monopoliza termenul de cunoaştere care în genere este refuzat fictivului şi valorilor. In repetatele noastre încercări de a defini cunoaşterea am recunoscut complexitatea ei şi deci posibilitatea de a distinge mai multe trepte de cunoaştere reductibile la trei : a) cunoaşterea pe treaptă elementară este totuna cu *a fi conştient de ceva,* indiferent dacă sînt conştient de pomul din fața ferestrei, de un sentiment, de o deliberare voluntară, de un vis sau de un calcul aritmetic — tot ce este dat este conştient ; b) cunoaşterea într-o accepție mai restrînsă este totuna cu a avea unul din cele patru feluri de obiecte : real, fictiv, ideal, suprareal ; c) cunoaşterea, încă mai restrîns, este totuna cu a avea un obiect real sau suprareal (logic-matematic). Ştiința modernă este sau ştiința realului, cu diferitele lui sectoare, sau ştiința suprarealului, a logicii şi matematicii. Noi socotim logicul ca un domeniu mai vast decît acela al matematicului pur. Nu avem nici o obiecție principială împotriva opiniei că matematica este o logică prelungită, o „formalizare" cu un conținut mai precis. Filozofia este ştiința datului în genere, fiindcă ea are de integrat toate felurile de obiecte, de existențe sau date.

Raportul suprarealului cu realul marchează caracterul recesiv al suprarealului şi caracterul dominant al realului. Obiectul logic-matematic nu este un obiect alături de real sau deasupra lui, ca şi cum suprarealul ar fi un obiect cu totul deosebit de cel real. Obiectul logic-matematic nu este o creație a gîndirii, a abstracției, cum cred kantismul, ca şi empirismul, ci este un Obiect specific, dar intim legat de real, cum se constată în minunatul acord dintre legile realului şi legile logicului şi matematicului. Matematicul nu este independent de real şi este apoi „aplicat" la real, ci el este imanent realului şi de aceea beneficiază de presiunea irezistibilă a realului. Dar logic-matematicul nu este monopolizat de real, ci el este prezent în ireal (fictiv), ca şi în ideal (valori). De aceea logic-matematicul are dreptul a fi considerat ca suprareal, nu fiindcă pluteşte peste real, fictiv, ideal, ci fiindcă este prezent în toate, sub forme mai accentuate sau mai discrete. Chiar şi în cadrul realului, matematicul este legat mai mult de realitatea fizică decît de realitatea psihică. Lumea materială, spuneau cei vechi şi mulți moderni au repetat, este construită din figuri, numere, măsură şi greutate. Străine de numere nu sînt nici realitatea, nici irealitatea, nici idealitatea. Aci apare mai largă jurisdicția logicului față de aceea a matematicului. Prezența universală a suprarealului împiedică înghițirea lui de real, îi asigură deci independența, dar imposibilitatea suprarealului de a exista izolat şi deasupra a tot ce este real îl face recesiv, în prima linie, față de real. Repetăm că recesivitatea nu face dintr-un termen ceva inferior, ci dimpotrivă îi garantează o superioritate pe care el o plăteşte cu dependența, cu recesivitatea. Suprarealul dă realului o structură precisă, o ordine logic-matematică, dar nu condiționează realitatea lui. Suprarealul este „neutral" față de celelalte obiecte în sensul că el este

prezent deopotrivă în real, ireal şi ideal, fără a ştirbi propria sa structură, în nici un caz, el nu stă „dincolo de real şi ideal", cum afirmă Nic. Hartmann, nu este „indiferent" (Zur *Grundlegung,* p. 284—285). Neutralitatea este semnul structurii sale specifice față de celelalte experiențe ; indiferența ar însemna că suprarealul are o existență autonomă, izolată, ba chiar superioară. Recesivitatea rezumă poziția complexă a logic-matematicului față de celelalte existențe. Istoria matematicii dezvăluie raportul complex, recesiv al suprarealului cu realul. Matematicul, în aritmetică şi geometrie, are origini concrete, s-a născut din nevoile practice ale numărătoarei şi măsurării, deci părea la început strîns legat de realitatea materială, existînd autonom numai sub forma de abstracție imobilă, cum este încă la Aristotel. Matematica a început să se dezvolte mai repede în măsura în care s-a eliberat de sfera reală, pentru a-şi constitui propria ei sferă, iar acest proces de emancipare s-a realizat treptat prin introducerea negației în matematică : zero, numere negative, numere imaginare, infinit de micul, concepții care rup cu „intuitivul" real pentru a-l servi mai deplin.

S-a obiectat demult străduinței de a apropia logicul şi matematicul opoziția dintre perfecția şi exactitatea obiectului suprareal şi imperfecția şi inexactitatea matematică şi chiar logică a realului. Se repetă mai ales împotriva empiriştilor, care pretind că scot matematicul din percepții cu ajutorul abstracției, că nu există în realitate, de exemplu, un cerc geometric. Tot aşa s-ar putea spune că nu există în realitate „o perfectă" identitate sau o „perfectă" contradicție. Realitatea introduce „perturbații" în „perfecția" ideală a logicului şi matematicului. In ciuda acestor obiecții stăruitoare, realul şi suprarealul logic-matematic concordă, converg ; calculele matematicianului sînt verificate de realitatea „imperfectă". Raportul dintre real şi suprareal devine clar dacă ținem seama de îndoita funcție a suprarealului : el are o existență proprie, o structură bine conturată, ireductibilă la complexitatea realului, dar totodată el stă în raport de recesivitate față de real, aşa încît el nu există independent de real, deşi depăşeşte sfera realului, şi atunci el este recesiv şi față de sfera nonrealului (a irealului şi idealului). De aceea se poate spune că matematicul este scos prin abstracție din real, fără a fi totuşi pur real. înțelegem acum de ce „perturbațiile" produse de real nu ating matematicul, de ce, de exemplu, triunghiul pur geometric este prezent în real păstrînd toate proprietățile şi legile sale, fără a înceta de a fi, un triunghi suprareal. Această, situație paradoxală se constată încă mai clar la numere; trei pietre conțin numărul trei sub forma cea mai pură, cea mai netulburată de bogăția concretului. Trei pietre, trei stele, trei muşte şi trei oameni sînt deopotrivă „trei". La fel identitatea logică a noțiunii (a generalului) este cuprinsă în realitate în ciuda variațiilor mai mari sau mai mici ale concretului. Variațiile sînt *împreună* cu identicul, nu sînt *în* el, ca un motiv coroziv deformant pentru identic.

Demonstrarea prezenței netulburate, pure a matematicului şi logicului se poate face şi pe altă cale, dar atunci riscăm să sacrificăm ceea ce este specific în existența suprareală (logic **—T** matematică). Matematicul este totdeauna general, repetabil, nu individual. Toate mărimile matematice (figuri, numere, variabile, coordonate etc.) sînt generale.

Nimic individual în sfera suprareală. Aşa se explică necesitatea raporturilor matematice. Cum vom constata şi în altă parte, necesitatea este subordonată generalităţii, nu invers ; este recesivă faţă de general, nu invers, cum se crede de obicei. Domină generalul; necesitatea este secundară. Realitatea cuprinde individual şi general, fiindcă generalul nu există independent, ci aparţine totdeauna individualului. Şi acum se iveşte întrebarea: „esenţele" (generalităţile ce dau structură realului) sînt şi ele factori ai „idealităţii", cum crede N. Hartmann? Dacă numărăm toate „esenţele", adică toate determinările (generale) în sfera „idealului", atunci realul este golit de „esenţial", de general, şi rămîne cu individualul. Aceasta este opinia lui Hartmann, care plăteşte şi el uri greu tribut, ca atîţia alţii, nominalismului modern (real este numai individualul). La Hartmann, nominalismul este cerut şi de dorinţa de a salva „identitatea" structurilor sau „esenţelor". Dacă generalul aparţine totdeauna unui individual şi dacă suprarealul este alcătuit din elemente generale, atunci prezenţa matematicului în real ca şi ireal este un caz al prezenţei generalului în individualul real sau ireal. Soluţia aceasta este în sine inatacabilă şi întăreşte recesivitatea matematicului. Ea răpeşte însă matematicului (inclusiv logicului) existenţa suprareală, care devine o grupă de generalităţi printre celelalte. Totuşi, această grupă nu este oarecare. Nu putem aşeza pe acelaşi plan şi la acelaşi nivel determinările generale care sînt figurile, numerele, funcţiile matematice, silogismele etc. cu celelalte generalităţi reale (culori, sunete, parfumuri, temperaturi etc). Generalul suprareal reprezintă „structura", „forma", „ordinea" tuturor lucrurilor (reale, ireale, ideale), exprimă trăsăturile cele mai vaste ale datului. Ele revendică legitim dreptul de a constitui o existenţă proprie, însă nu independentă de orice realitate, oarecum „deasupra" realului, ceea ce nu vrea să spună „supra"-realul. Iată de ce termenul de „esenţă" este istoriceşte încărcat de echivocuri. El nu poate fi monopolizat în favoarea exclusivă a sferei „ideale", deoarece esenţa există în sfera realului, ca şi a irealului şi idealului (valorii). Suprarealul desemnează o anumită grupă de esenţe (de generale), care au funcţia de a structura „formal" concretul, de a-i imprima o ordine universală. Ca oricare general, suprarealul (logic-matematic) aparţine unui individual fie real, fie ireal sau ideal. S-a demonstrat astfel încă o dată caracterul specific al suprarealului : el posedă o structură proprie, ireductibilă, adică este „supra"-real, dar totodată este intim legat cu realul, ca şi cu nonrealul. Cum s-a văzut, nu numai generalul suprareal, ci orice fel de general imanent realului nu suferă nici el vreo alteraţie din partea celorlalte nenumărate însuşiri ale realului, aşa încît, în cele din urmă, generalul să devină şi el individual, cum este lucrul căruia el îi aparţine. Nimic nu-şi schimbă structura ontologică sub acţiunea perturbantă a condiţiilor. Generalul este totdeauna un identic comun mai multor individuali; el nu-şi pierde caracterul de identitate, pentru motivul adesea relevat : condiţiile individualizante, „particularizante" nu *aparţin* generalului identic, ci sînt numai *împreună* cu el:

Este individualul apanajul realului ? Nicidecum. Individualul, „concretul" se întîlneşte tot aşa de frecvent şi în sfera irealului, a imaginarului. B. Croce consideră esteticul, imaginarul drept domeniul eminent arindividualului „intuitiv" şi „expresiv", rezervînd logicii domeniul uni-

versatului. Dintre existențele nonreale, existența ireală, fictivă este cea mai amenințată să fie înghițită de „mental", de activitatea interioară a conștiinței. Fictivul trece drept o „creație" a imaginației, în timp ce gîndirea „creează" și ea noțiuni, judecăți, raționamente, sisteme. Nu ne impresionează apelul la creativitatea conștiinței. Obiectul fictiv este tot așa de puțin dependent de conștiință ca oricare alt obiect, dacă prin dependență se înțelege „producerea" obiectului de către conștiința umană. Figura mitică a Centaurului nu este „în" conștiință, ca o creație a acesteia, pentru cuvîntul că Centaurul este un corp care nu încape în conștiință. Un corp imaginar are dimensiuni spațiale ca și corpul real, în consecință el nu poate fi plasat în conștiință. Respingem hotărît distincția dintre spațialitatea reală și spațialitatea imaginară. Spațiul real sau imaginar este tot spațiu, adică are o mărime, iar mărimea nu este un gumilastic care se poate întinde sau micșora, pentru a ieși sau, intra în conștiință. Totuși, caracterul recesiv al existenței fictive, ireale pune imaginarul în dependență de realul pe care îl exprimă combinatoriu sau îl exprimă pur și simplu, ca și de realul conștiinței ce imaginează. Irealul (imaginarul) este mai dependent de conștiință decît realul, fiindcă el se revelează prin imaginație, adică prin combinarea reprezentărilor. Imaginația este organul de cunoaștere a irealului, care adeseori se amestecă în cunoștințele cele mai sigure de sine ale lumii reale. Prin om, irealul pătrunde în real, imaginarul intră în compoziție cu realitatea sau se suprapune acesteia. Dar nu orice „creație" sau apariție de noutate în lumea reală este o pătrundere a fictivului în real, afară numai dacă nu considerăm producerea noutății în lume — aceasta se întîlnește pretutindeni — drept mărturia că esența realității este Imaginația, capacitatea de a combina o ficțiune. Pe vremuri, gînditorul german Iacob Frohschammer (1821.—1893) proclama ca principiu unic al universului „fantasia" : lumea este creația imaginației divine. Știm că noutatea apare în lume fără intervenția imaginației divine sau umane. Există însă noutăți care se dezvăluie numai imaginației omenești. De aceea se impune distincția dintre noutatea apărvită în sînul realului și al suprarealului, de o parte, și noutatea din cîmpul imaginarului, de altă parte. Noutatea lumii reale este și ea reală ; noutatea suprarealului și a idealului este de asemenea suprareală sau ideală. Noutatea irealului păstrează caracterul ireal și de aceea ea solicită imaginația umană. Ani.recunoscut posibilitatea ca imaginarul să pătrundă în textura cunoașterii teoretice a realului și suprarealului, ca și în cunoașterea axiologică, cum se constată în eroare, în utopie etc, și atunci imaginația umană este prezentă în mod necesar. Repetăm, în sfîrșit, că nu există un imaginar pur, un ireal cu totul rupt de realitate. Recesivitatea fictivului presupune prezența dominantă a realului, de exemplu în artă. Diferența dintre combinațiile posibile ale imaginarului cu realul, suprarealul și idealul este condiționată de accentuarea unuia sau altuia din ceilalți termeni nonreali, căci, se știe, realul rămîne dominant în toate cazurile. Caracteristica irealului este lipsa relației de acțiune inerentă realului, cum vom încerca să dovedim mai jos. Totuși, irealul, imaginarul nu este lipsit de orice relație, nu este irelativul, izolatul absolut. Irealul posedă relații spațiale, temporale, logice, matematice etc, chiar relația de acțiune este prezentă în anumit fel în „povești", „poezie" etc, anume este

prezentă ca un fapt de care se *vorbeşte,* ca de un „vorbit", nu însă **ca** de ceva efectuat şi dat pe cale perceptivă, cum cere orice relație de acțiune constatată direct sau indirect. Imaginația, cu toată noutatea ei, •este umbra proteică a realului. Chiar creația inconştientă a imaginației •omeneşti este înregistrată de conştiință ca un dat specific.

Din sfera nonrealului n-am cercetat încă existența ideală, axiologică — valorile. Am rezervat acestei teme un capitol aparte dată fiind importanța ei în viața omului şi în discuțiile filozofice ale unui trecut apropiat. Ne mărginim să subliniem înrudirea idealului cu irealul sau fictivul, într-o anumită privință. In timp ce realul şi chiar suprarealul (logic-matematicul) se afirmă ca existențe fără legătură cu conştiința, cu excepția acelei legături dată în faptul neutral al cunoaşterii, valoarea este şi ea dată numai prin conştiința umană, deci printr-o realitate ca atare ea este recesivă față de realitate —, şi totuşi ea are o existență proprie, obiectivă, justificată prin idealitatea ei. Tot aşa fictivitatea irealului asigură acestuia o existență independentă de realitate, în ciuda raportului său recesiv față de real. Ținem să precizăm un aspect însemnat, pe care l-am dezvoltat în alte lucrări ale noastre : e vorba de poziția imaginarului şi axiologicului (valorii) în artă şi morală față de real. Imaginarul şi idealul (axiologicul), părți integrante în artă şi morală, sînt recesive față de realul care domină. Arta nu este integral ficțiune, nici morala nu este integral idealitate, ci fundamentul lor este realul, omul şi lumea, cărora se suprapune fictivul şi idealul valorist.

Ne-am ocupat pînă acum de două aspecte : existență în genere, iar din existența specială de existența numită în bloc nonreală. Pentru a aborda realul şi specificul lui, se impune să examinăm din nou structura existenței în genere. Existența în genere este tot ce poate fi avut sau dat, tot ce poate fi obiect al unei conştiințe, independent de natura obiectului : real sau nonreal. Trebuie subliniat că obiectul, existența, datul în genere se afirmă prin sine, îşi exprimă propria sa structură generică fără să se intereseze de vreo particularizare : este individual sau general ; generalul este o esență sau o relație ; obiectul este sau nu real. Datul sau existența în genere este termenul suprem, peste care nu există altceva. Orice obiect, inclusiv aşa-numitul subiect sînt deopotrivă date. Desigur, *cuvîntul* însuşi de dat implică o relație, aceea dintre dătător şi primitor, dar un dat care este subordonat relației de dare şi primire este un sens arbitrar. Căci atît dătătorul, ca şi primitorul sînt ele date şi ca atare nu depăşesc datul, ci se cuprind în dat. Că datul este dat, că orice lucru de care vorbim este dat stă mai presus de îndoială. Structura datului în genere are un important ecou asupra celor două „momente" ale fiinţării: esența şi existența. Datul nu cunoaşte această distincție ; în datul generic esența şi existența se contopesc. Esența este un dat, adică o existență în genere ; iar existența este de asemenea un dat, are o esență, o determinare. Realul este o existență specială şi ca atare este şi el un dat. Că realul ca atare este dat, este o posesie originară a conştiinței, că deci nu ne putem instala într-o poziție înainte de *orice* realitate, de asemenea stă mai presus de îndoială. Nu am întîi datul în genere, independent de real şi normal, ci

datul în genere, deşi are structură proprie, include de la început distincţia dintre real şi nonreal (ireal, suprareal, ideal).

Realul ca atare, realitatea ca o existenţă specifică, are o structură ireductibilă, datorită căreia datul real se distinge de datul pur sau generic. Nu ne propunem să cercetăm aci, amănunţit, noţiunea de realitate. Ne limitam să dezbatem chestiunea fundamentală, care rareori este formulată explicit : este realitatea o proprietate, o calitate, o *esenţă* inerentă unui lucru considerat aparte, izolat, sau este o relaţie şi ce anume relaţie ? însăşi întrebarea ne arată că realitatea nu poate fi luată în consideraţie decît sub forma de general. Realitatea este un dat general, nu un dat individual. Realul nu este ceva unic, avut o singură dată, ci este ceva ce se repetă. Tradiţia filozofică s-a împărţit între cele două soluţii ale realităţii ca dat general cu predominarea vădită a celei dintîi soluţii : realitatea este o esenţă ce se află în lucrul însuşi, privit în sine. Modalitatea de a defini realitatea ca esenţă este un instructiv capitol al filozofiei europene. în genere, se consideră realitatea ca o calitate *sui generis* inerentă unui lucru, independent de relaţiile lui, ca o „poziţie" *(Setzung)* a acelui lucru. Ciudat este că această calitate sau proprietate „poziţională" nu este o proprietate ca oricare alta constatată la un lucru privit în sine. La Aristotel, ea este „act" sau „actualitate", care se confundă cu „forma", cu noţiunea, cu „esenţa". Totuşi, nu este greu de observat că noţiunea nu este prin ea însăşi o garanţie de realitate. Noţiunea are nevoie de un adaos nedefinibil pentru a fi reală. Gîndirea modernă luptă din greu să surprindă specificul realităţii. Pentru raţionalişti, pe o linie tradiţional scolastică, realitatea este o perfecţie cu diferite grade, aşa încît nu toate lucrurile sînt egal de reale. Pentru empirişti, ?eaiitatea este un sentiment legat de „impresii", este un fel de „credinţă", deci este ceva cu totul deosebit de noţiune, la care se reducea şi noţiunea modernă de perfecţie. Aceasta este soluţia lui D. Hume, a cărei înrîurire, directă sau indirectă, nu poate fi îndestul subliniată, întrucît ea se prelungeşte pînă la existenţialiştii contemporani : realitatea este o calitate iraţională. Imm. Kant depăşeşte, sub influenţa lui Hume, raţionalismul dogmatic. In perioada precritică defineşte realitatea o „poziţie" *(Setzung),* şi anume o .„poziţie absolută". Aceeaşi concepţie este împărtăşită de Herbart, iar printre contemporani de fenomenologul Alex. Pfănder *(Logik)* şi Nic. Hartmann *(Moglichkeit und Wirklichkeit).* Existenţialiştii nu sînt străini de această concepţie cu savoare iraţionalistă, aducînd contribuţia proprie prin legarea realităţii de „poziţia" *omului,* de afirmarea omului prin acte de ordin afectiv. Realitatea este o zvîcnire a vieţii omeneşti, o poziţie iraţională înainte de orice esenţă. Pînă acum — repetă existenţialismul — filozofia a fost o doctrină a esenţelor (Platon, Aristotel, Descartes, Hegel etc), şi a căutat să deducă existenţa din esenţă, cum tipic se constată în argumentul ontologic, ignorînd astfel natura ireductibilă, iraţională a realităţii, a „existentei". Realitatea precede esenţa; omul îşi dă sieşi prin existenţă propria sa esenţă. E o răsturnare a argumentului ontologic „Existenţa" este nudă, este o esenţă fără esenţă sau o esenţă producătoare de esenţe.

Totuşi existenţialismul, în contrast cu pretenţiile sale iraţionaliste, cercetează realitatea ca orice dat determinat, chiar dacă determinarea

lui este originală, ireductibilă. Trebuie să căutăm în ce constă proprietatea specifică a realității, acea determinare care creează iluzia „poziționalului", a afirmării inerente lucrului izolat. Soluția fundată de fapte a problemei realității trebuie să rupă cu principiul ce a sprijinit și însuflețit prima grupă de doctrine : realitatea este o esență, o calitate inerentă lucrului izolat. Din acest punct, de vedere, existențialismul nu s-a despărțit întru totul de filozofia esențelor, împrejurare care nu ne miră, dacă ne aducem aminte că existențialismul este un vlăstar al fenomenologiei lui Husserl, deci al unei tipice filozofii a esențelor. Dacă realitatea nu este o esență, ea trebuie să fie o relație specială, care va explica îndoitul aspect al realității : este rațională și irațională. A fi real este o relație de acțiune ; datorită relației, realitatea este rațională ; datorită acțiunii, se strecoară impresia de irațional, de misterios. Este real ceea ce acționează sau suferă o acțiune, este real tot ce este cauză sau efect. Nu întîlnim un real care să nu fie activ, să nu exercite o acțiune sau să sufere o acțiune ; deci nu întîlnim un real care să nu se schimbe. Realitatea este eternă schimbare, agitație, acțiune. Și fiindcă se schimbă numai individualul, realitatea este alcătuită din individuali, ceea ce nu înseamnă că a fi real este o calitate individuală. In adevăr, individualul este activ nu prin el însuși, ca individual, ci prin proprietățile sale care sînt toate generale. Relația este un general, chiar cînd este relație de acțiune între indivizi. Fiind condiționată de determinări (generale), acțiunea individualului este legală sau necesară. Nu uităm că în orice acțiune se imprimă, odată cu generalul ce acționează, și individualul căruia îi aparține acel general.

Determinarea realității ca raport de acțiune, ca activitate ne ajută să rezolvăm două probleme : a) în ce condiții atribuim realitate unui lucru ; b) cum se comportă față de realitate opoziția clasică esență-existență. La prima problemă, răspunsul nostru exclude putința de a atribui unui lucru realitate numai considerînd acel lucru sau chiar și noțiunea lui. Kant a făcut distincția de neuitat între noțiunea sau natura unui lucru (de exemplu o sută de taleri, monedă germană de odinioară) și realitatea lui. O sută de taleri închipuiți nu conțin noțional (logicește) mai puțin decît o sută de taleri reali ; sub raportul pur logic nu există nici o deosebire între ei. Dar deosebirea este considerabilă din alt punct de vedere : unii sînt imaginari, ireali, ceilalți sînt reali. Talerii reali stau în țesătura de relații active ce constituie lumea, realitatea concretă, sînt în buzunarul nostru și pot fi întrebuințați pentru a obține bunuri trebuitoare vieții, după cum au fost obținuți prin muncă, prin activitate. De asemenea, talerii reali pot fi percepuți, deci afectează simțurile noastre ca orice realitate, ca tot ce are eficiență și nu există numai în dorința noastră sau pe hîrtie. In același spirit se desfășoară și riposta la a doua întrebare. De la început se ivește o nedumerire. Oare distincția dintre noțiunea unui lucru și realitatea lui nu vine să sprijine opoziția clasică dintre „esență" și „existență", opoziție care, cum s-a văzut mai sus, nu rămîne în picioare în ordinea existenței în genere ? în ordinea existenței reale, distincția este valabilă, în sensul că nu este destul să avem noțiunea unui lucru pentru ca acesta să se impună, să „subziste prin sine" (Pfănder), să fie „poziționat". Și cu toate acestea,

nici în orbita existenței reale „opoziția esență-existență" nu este ireductibilă, ca şi cum esența ar fi rațională, iar existența irațională. Realitatea este o relație de acțiune, iar relația este totdeauna generală, este deci o noțiune, o „esență" (esență în sens general, fiindcă în sens special este un anumit general, cel ce se prezintă ca fiind în unitate cu altul). Înțelegem acum de ce nu percepem acțiunea — mare adevăr stabilit de D. Hume. Relația este un general simplu (nu în unitate) care nu poate fi perceput aparte, nu poate da o „impresie" specială, ci el este dat implicit în reiate, în suporturile lui, în indivizii ce stau în raport de acțiune datorită proprietăților lor generale. Se adaugă considerația foarte importantă că acțiunea, temeiul universal al realității, nu poate fi dată ca obiect aparte, pentru motivul că fără acțiune nimic nu este real şi nu este perceput. Acțiunea, condiția necesară a oricărei percepții, este ea însăşi un moment implicit în chiar termenii oricărei percepții. Mărturisim că nu avem siguranța că, pe această cale nebătută, am luminat deplin poate cea mai grea problemă a filozofiei. în ipoteza că soluția noastră stă mai aproape de natura lucrărilor, se impune să înregistrăm o nouă recesivitate. Noua recesivitate este aceea a existenței (în cazul de față, a realității) față de esență. Nu existența primează şi-şi dă sieşi o esență, cum susține existențialismul, cel puțin pentru om *(Dasein),* ci esența ; realitatea este o esență specifică, anume acea esență care face să fie reale toate celelalte esențe. Recesivitatea salvează originalitatea termenului recesiv, în cazul de față a realității, numai că această originalitate nu pledează pentru o iraționalitate, care exclude raționalitatea esenței. Reamintim că iraționalul are două funcții legitime : a) regulativ, el maschează caracterul de proces indefinit al cunoaşterii ca întretăiere de multiplu şi unu, de deosebire şi identitate — am putea merge mai departe şi include orice dualism recesiv, dar atunci ajungem la a doua funcție a iraționalismului, cu mai multă greutate ontologică ; b) constitutiv, iraționalul reprezintă asimetria recesivității şi îndeosebi tendința termenului recesiv de a creşte pînă chiar la răsturnarea apocaliptică a raportului recesiv. Pînă atunci iraționalul respectă poziția sa reoesivă față de rațional şi explică de asemenea recesivitatea realului față de esență. într-un capitol precedent s-a demonstrat recesivitatea relației, în toate întrupările ei față de esență în sensul restrîns al cuvîntului.

Interpretarea noastră nu este însă o filozofie a esenței, fiindcă recunoaşte originalitatea realului (existenței) față de esență şi fiindcă mai ales întreg capitolul care se încheie acum a pledat pentru caracterul dominant al realului față de orice manifestație nonreală. Cum însă noi nu identificăm „esența" cu nonrealul, cu idealul, cum recunoaştem că esența (generalul) este deopotrivă prezentă în real, ca şi în nonreal, dominarea realului nu contrazice recesivitatea realului, ca relație specifică, față de esență în înțelesul particular de unitate. Se verifică încă o dată că recesivitatea subordonează termenul recesiv, dar nu-1 anulează, ci dimpotrivă îi concedă unele atribute superioare. Realul, care este recesiv ca relație față de esență, îşi afirmă puterea față de toate domeniile nonreale : fictiv, ireal, suprareal şi ideal. Se lămureşte acum de ce imaginarul, ca şi idealul, şi nu mai puțin suprarealul, alunecă brusc sau pe

nesimțite spre real, de ce omenirea a „realizat" cu atîta uşurință visele, miturile, idealurile sale, ca şi speculațiile sale matematice. Asimetria, ca pantă ontologică, oferă cheia tendinței de a „obiectiva", de a „realiza", fie numai metafizic, toate reprezentările şi imaginile ce obsedează spiritul uman, a tendinței pe care H. Taine o numeşte „halucinatorie". Spiritul este, după spusele lui Taine, un „polipier de imagini mutual dependente" *(De l'intelligence,* voi. I, ed. a Xl-a, 1906, p. 124). Imaginile au înclinarea „de a crea în noi iluzii", de a se mări pînă la proiectarea în afară de noi. Din fericire, cunoştinţa dispune de un al doilea procedeu, acela „de a rectifica iluziile", de „reductorii antagonişti" *(ib.,* voi. II, p. 6), aşa încît „de aci urmează o consecință capitală : percepția exterioară este o halucinație adevărată" *(ib.,* II, p. 10).

Am afirmat mai sus că realul este, față de nonreal, dominant şi că el este o relație specifică, o relație de acțiune. Ne reamintim însă că în capitolul 3 am subliniat caracterul dominant al unității (esenței) şi caracterul recesiv al relației în genere. Trebuie să venim cu precizări, nu lipsite de însemnătate, pentru a înlătura posibila impresie de nepotrivire. Cum — se va întreba cineva — o relație specifică devine dominantă față de nonreal care cuprinde şi esențe (unități) ? Voi considera un obiect real, de exemplu o statuetă. O iau în mînă, o pipăi, apoi o privesc atent şi îndelung din toate părțile. Constat la ea variate proprietăți, calități, care constituie unitățile sau esențele acestui obiect individual, dar oricît aş întoarce statueta nu voi constata tocmai acea „calitate" care face din statuetă un obiect *real.* Realitatea pare o calitate invizibilă, irațională, şi totuşi ea se impune ca un dictat. Toți „simțim" că ne aflăm în fața unui obiect real. Pentru a ridica vălul de pe acest „mister", trebuie să ducem mai departe descripția faptelor. Realitatea •— această relație specifică — se întemeiază pe proprietățile inerente *oricărui* obiect, proprietăți printre care se numără şi aceea pe care Aristotel o numea „act" şi o socotea proprie realului. Această proprietate are un cîmp mult mai larg ; ea face ca orice dat sau obiect, independent de natura lui, să se „afirme", să fie o „poziție", să pară un „act" — proprietate pe care Taine o descoperă psihologic în orice „imagine", „idee", „reprezentare" •ca resort „halucinatoriu". Această proprietate care ne scapă printre degete este inerentă oricărui dat sau obiect ; ea justifică elementul de adevăr cuprins în opinia că realitatea este, ca „poziție" sau ca „eficiență", *(Wirklichkeit)* în doctrina lui Nic. Hartmann, o însuşire a lucrului izolat de toate celelalte lucruri, de lume. Pe această proprietate, inerentă obiectului ca obiect (real sau nonreal), se întemeiază realitatea ca raport specific. Realitatea este *acțiunea* ca *raport* specific între lucrurile care •constituie „natura", „cosmosul". Ceea ce era un „act", o „poziție" imanentă lucrului însuşi, privit izolat, un act *care nu asigură realitatea,* devine o „acțiune" reciprocă, o țesătură de „forțe", de „energii", rațiunea de a fi a acelui caracter ireductibil şi „inefabil" pe care îl numim „real". Adăugăm, în sfîrşit, că primatul realului ca *acțiune reciprocă* este transpus involuntar, oarecum contagios, asupra calității inerente, esențiale de „poziție" sau „auto-afirmație" şi astfel se produce iluzia că fictivul, idealul şi suprarealul (noțiuni, numere etc.) se „realizează" prin ele însele, independent de raportarea recesivă la *real.*

22. REALITATE-APARENȚA (FENOMEN)

Nu ne depărtăm prea mult de tema capitolului dinainte dacă examinăm unul din cele mai vechi şi persistente dualisme : *realitate-aparentă* sau *fenomen.* Precizăm de la primul pas că *aparența* are înțelesul de apariție, de manifestație, de prezentificare, nu acela popular de iluzie,, de înşelare, ca în expresia : ,,este numai o aparență, nu o realitate". Dar şi în această expresie cuvîntul „iluzie" nu este sincer ; el este sinonim pentru o altă realitate decît aceea aşteptată sau dorită, o realitate minoră, fără însemnătate. „Omul real" este omul în toate manifestările sale, este omul integral, mai ales omul care se manifestă spontan pe liniile fundamentale ale vieții, în timp ce „omul aparent" este omul parțial, artificial, afectat, care stă sub observația atentă şi de cele mail multe ori răuvoitoare a celorlalți. De asemenea, nu interesează aci deosebirea kantiană dintre *aparența* subiectivă, legată de o cpnştlință individuală, şi *fenomenul* obiectiv, legat de o „conştiinfiă generică". O altă; deosebire este hotărîtoare pentru noi. Aparența sau fenomenul este un termen de relație sau, mai degrabă, este un relativ şi ca atare este- înțeles prin raportare la altceva. Acel altceva poate fi sau obiectul care* apare şi atunci aparența este o manifestare, o dezvăluire a obiectului — interpretarea obiectivă a aparenței —, sau subiectul căruia se dezvăluie obiectul şi atunci aparența este absorbită de subiect şi înstrăinată de obiect — interpretarea subiectivă a aparenței. Cele două înțelesuri ale aparenței nu se exclud, cum vrea Kant, ci mai degrabă sînt cele două fețe ale relației care se completează dacă sînt interpretater corect. Astfel, pentru Spinoza, atributele şi modurile sînt „expresii", manifestări ale realității, ale substanței, ale Naturii-Dumnezeu, indiferent dacă o inteligență le cunoaşte sau nu, deci dacă ele sînt manifestări şi pentru o conştiință sau inteligență. Un istoriograf al filozofiei moderne a dat spinozismului o interpretare subiectivistă, în sensul al" doilea al aparenței, sprijinit pe o definiție a lui Spinoza în *Etica,* P. I, definiția IV. („Prin atribut înțeleg ceea ce intelectul percepe din substanță ca alcătuind oarecum esența ei"). Definiția s-a născut dintr-un exces de precizare, în sine inocent, care nu justifică interpretarea subiectivistă. In sensul originar, aparența (fenomenul) este o dezvăluire a- realității „în sine", este o manifestație a „absolutului". Interpretarea subiectivă, înstrăinarea aparenței de realitate, este un produs tîrziu al" gîndirii, am putea chiar preciza că este un trist apanaj al gîndirii moderne. Desigur, gîndirea veche, prin unii din reprezentanții ei, are o parte de răspundere în cristalizarea mai tîrziu a interpretării subiective. Răspunderea cea mai mare cade în sarcina celui mai strălucit gînditor vechi — Platon. Convingerea fundamentală a lui Platon este că realitatea este dublă şi că de aceea ea se manifestă spiritului omenesc- pe două căi : calea simțurilor, a senzației şi calea gîndirii, a inteligenței. Fenomenul „este totuna cu -«sensibilul»", cu ceea ce este cunoscut prin organele senzoriale. Ceea ce se manifestă inteligenței (nous) este ,.noumenul", „inteligibilul". Este totuşi un merit al lui Platon de a fi concedat că simțurile nu sînt cu totul înşelătoare, cum va fi interpretat mai tîrziu, platonismul, deci că sensibilul are totuşi o realitate, că el consti-

tuie o *lume,* un cosmos. Meritul său încetează în clipa cînd a proclamat „lumea sensibilă" o realitate inferioară, fiindcă este supusă devenirii, caducității, distrugerii, deasupra căreia planează „lumea inteligibilă" a Ideilor eterne şi a sufletelor nemuritoare. Antiteza celor două lumi, a lumii simțurilor, fenomenele, şi a lumii inteligibile, suprasensibile, este cunoscută demult vechilor indieni, cum au relevat atîția, îndeosebi P. Deussen *(Allgemeine Geschichte der Philosophie,* voi. II, p. 39), care, plecînd de la indieni, trece la greci, la Parmenide, Platon, apoi la Kant şi se opreşte la Schopenhauer. Dar alți gînditori greci, şi încă de o statură impunătoare, au refuzat de a degrada „fenomenul", rupîndu-1 de realitate, ci dimpotrivă l-au legat de adîncul realității atît de strîns, încît toate aparențele, toate fenomenele sînt deopotrivă de reale, fiindcă ele exprimă într-o latură sau alta realitatea. In prima linie, trebuiesc citați ca părtaşi ai acestei concepții atomiştii Leucip şi Democrit, apoi mai tîrziu Epicur şi Lucrețiu, care, deşi fac deosebirea dintre cele vizibile, perceptibile şi cele invizibile, ascunse percepției *(adela),* care sînt atomii, le proclamă pe amîndouă ca realități cu drepturi egale. Să ascultăm cum înfățişează doctrina primilor atomişti Aristotel, care, deşi încă tributar învățătorului său, Platon, se simte solidar cu doctrina care stabileşte continuitate între cele percepute şi cele gîndite, respingînd diferența de natură între cel două lumi. „Deoarece ei (Leucip şi Democrit) cred că aparențele sensibile sînt adevărate şi că totuşi acestea sînt •contrare şi în număr infinit, ei au stabilit că şi formele (atomii) sînt în număr infinit, aşa încît, prin variații în compunerea lor, acelaşi lucru prezintă laturi opuse una alteia, este schimbat prin adăugarea celui mai mic atom nou şi apare cu totul altul prin mişcarea unui singur atom. In adevăr, tragedia şi comedia iau ființă din aceleaşi litere" (Aristotel, *De anima,* I, 2, 315 b). Admirăm modul ingenios în care atomiştii explică varietatea, care dealtminteri nu e niciodată infinită, a •opiniilor asupra aceluiaşi lucru. Numai că ei, potrivit gîndirii „substanțialiste", „esențiale", accentuează prea mult diversitatea lucrurilor însele şi prea puțin a relațiilor.

Gîndirea modernă, în contrast cu orientarea spre sensibil a noii fizice, desparte tot mai mult „aparențele", fenomenele de realitate, fie săpînd tot mai adînc prăpastia dintre ienomene şi realitatea „în sine", fie reducînd realitatea întreagă la fenomene, dar_ desprmae fenomenele de realitatea la care au dreptul. Cauza acestei agravări este ducerea pînă la capăt, sub influența motivului idealist inițiat de *cogito* cartezian, a subînțelesului inițial al fenomenului : fenomenul este ceea ce *apare în* şi *prin* conştiință şi ca atare este străin de „adevărata" realitate, sau îi ia locul, ducînd la doctrina „fenomenistă". Leibniz distinge între „fenomenele bine fundate" în realitate, care este de natură spirituală, monadologică, opusă materialității sensibile a acelor fenomene, şi „fenomenele imaginare". Astfel începe antiteza dintre fenomen şi realitate. Empirismul lui J. Locke limitează cunoaşterea fenomenelor, cărora le opune „lucrurile în sine" sustrase experienței. Un alt empirist, D. Hume, se declară mulțumit cu fenomenele, cu impresiile şi ideile ca manifestări ale conştiinței. Punînd la contribuție toate marile motive ale gîndirii moderne şi reluînd opoziția platonică, Imm. Kant opune fenomenele, care au subzistență numai prin şi în conştiință, „lu-

crurilor în sine", lumii inteligibile *(noumenale),* inaccesibilă cunoaşterii. Kant înscrie la activul său convingerea că fără sensibilitate nu este posibilă o cunoaştere deplină şi de aceea lumea inteligibilă, prin definiție străină sensibilității, rămîne o noțiune limită, un mare X, un incognoscibil. Deoarece cunoaşterea umană este fatal legată de sensibilitate, fiindcă prin aceasta sînt *date* lucrurile, urmează că orice cunoaştere este fenomenală, sensibilă, este fundată pe date care, deşi sînt afectări de către „lucrurile în sine", exprimă organizația[122] sensibilității, iar pe deasupra ele sînt ordonate, sintetizate de formele intelectului, care, deşi independente de sensibilitate, sînt valabile numai în cadrul sensibilității. Teza kantiană, simplificată şi banalizată, „cunoaştem numai fenomenele", poate fi considerată astăzi ca înmormîntată. Clară, precisă n-a fost ea niciodată, cum a demonstrat magistral G. Dawes Hicks, care a devenit un exponent al neorealismului englez, în lucrarea *Die Begriffe Phănomenon und Noumenon in ihrem Verhăltniss zueinanăer bei Kant,* 1897. Trei şi chiar patru sensuri se întretaie în doctrina kantiană, ori de cîte ori pune în paralelă fenomen şi noumen (vezi Osw. Kiilpe, *Die Realisierung,* voi. II, 1920, p. 208 şi urm.). Antiteza kantiană este fără efect pentru ştiință şi chiar pentru credință, deşi, după mărturia lui Kant, a fost făcută pentru a salva credința, pentru motivul că ea este un focar de contradicții : lumea „în sine", care este numai o noțiune, este totuşi principiul lumii, fiindcă este cauza senzațiilor, a datelor, este deci adevărata realitate şi ea rămîne însă sustrasă unei adevărate cunoaşteri şi poate fi cel mult obiect de credință morală. Această contradicție izbitoare a fost relevată de contemporani ai lui Kant (Fr. Jacobi, Schulze-Aenesidem) si chiar de discipoli entuziaşti (J. G. Fichte).

Dar cuvîntul fatidic „fenomen" a fost proferat, şi de acum ecoul său va răsuna tot mai intens. Pozitivismul lui Aug. Comte se foloseşte de acest termen ca de o vocabulă consacrată şi ceva de sine înțeles, făcînd din el reversul relativului : cunoştința se reduce la relațiile de secvență şi simultaneitate a fenomenelor legate de organizația şi situația noastră. „Importă să ştiu că acest studiu al fenomenelor, în loc de a putea deveni într-un fel oarecare absolut, trebuie să rămînă totdeauna *relativ* față de organizația şi situația noastră" (A. Comte, *Discours sur l'esprit positif,* p. 20). Neocriticistul Ch. Renouvier, care a suferit influența nu numai a lui Kant, dar şi a empiristului Hume, caută ieşirea din „dilema substanței", a unei existențe reale, independente în acceptarea „legii fenomenelor" : „orice existență reală trebuie să se definească drept o funcție de fenomene adunate sub anumite legi şi drept subiectul logic al tuturor relațiilor pe care ea le susține şi a tuturor calităților ce-i aparțin" (Renouvier, *Les dilemmes de la metaphysique pure,* 1901, p. 98).

Astfel, cuvîntul de fenomen (aparență) a ajuns să fie adoptat într-un sens cu totul contrar sensului originar, obiectiv : fenomenul nu este revelarea, manifestarea, expresia realului, ci mascarea lui sau mistificarea lui sub acțiunea subiectului cunoscător. Totuşi, în limbajul curent, chiar şi în ştiința naturii, el a dobîndit un înțeles şters, inofensiv, care păstrează însă ceva din sensul originar, sănătos. Fenomen este orice observare, orice constatare, orice descriere de fapte. Totul se pre-

zintă ca un fenomen, ca aparență sau apariție, chiar şi faptele invocate de ocultism : fenomene fizice, psihice, normale, anormale, oculte etc. etc. Cum constată J. Rehmke, care a purtat demult o luptă consecventă împotriva fenomenalismului, atunci cînd nu ştim cum să determinăm un dat îl numim „fenomen" şi trecem mai departe. Aşadar, două sensuri ale fenomenului circulă mai des în vocabularul filozofic contemporan : 1) fenomen este orice fapt pe care îl observăm şi descriem, sens neutral; 2) fenomene sînt stările de conştiinţă. Cel de al doilea sens este periculos şi vulnerabil. Este periculos dacă el înseamnă că realitatea rămîne în afară de conştiinţă, iar stările de conştiinţă sînt „reprezentanțe" ale unei realități inaccesibile. Este vulnerabil, fiindcă tocmai conştiinţa, prin prezența căreia realitatea se transformă în fenomen, cu greu poate să fie sieşi fenomen. Conştiinţa nu poate fi propriul său fenomen, adică să existe şi totuşi să fie totodată fenomen. O încercare de a scăpa din acest impas este a identifica lumea cu spiritul în mişcare dialectică, în dezvoltare, şi a considera dezvoltarea spiritului ca „fenomenologia spiritului", cum sună titlul unei principale opere a lui Hegel. în *Enciclopedia ştiinţelor filozofice,* Hegel aduce o precizare importantă : „fenomenul", „aparența" *(Erscheinung)* este un „moment" în dezvoltarea „esenței". Stă în structura esenţei de „a părea", adică de a suprima nemijlocirea inițială, de a se mijloci pe sine, de a se reflecta în sine. „Esența nu este deci *înapoia* sau dincolo de aparență, ci prin aceea că esența există, existența sa este aparență" (Hegel, *Encyklopädie,* § 131).

Exemplul lui Hegel n-a fost uitat. El a rodit neaşteptat într-o altă încercare de a înnoi „fenomenologia", unind *descripția conştiinţei* cu o îndoită modificare : şi a descripției şi a conştiinţei. Descripţia devine o „intenţie" a esenţelor *(Wesen),* iar conştiinţa este pură, în sensul de superioară conştiinţei „naturale" a psihologiei empirice. A dispărut însă dialectica, putința conştiinţei pure şi a esenţelor de a evolua. „Fenomeaologia" este o ştiinţă *a priori* care prinde intuitiv esenţele ce se dau spontan *(Selbstgegebenheit)* unei conştiinţe pure nedialectice. Noua fenomenologie este opera lui Edm. Husserl, care a dezvoltat ideile Şcolii austriece a lui Brentano şi Bolzano. „Fenomenul" este „autoprezentarea" esenţelor, a faptelor pure, nu a faptelor empirice, senzoriale. „Faptul fenomenologic — zice Max Scheler — este un fapt din care au fost eliminate toate elementele senzoriale" *(Schriften aus der Nachlass,* voi. I, 1933, p. 329). Deci „fenomenul" nu are caracter de simbol, de „substitut" pentru altceva, ci este o prezentare directă, fără mijlocirea altuia, a lucrurilor însele, în esenţialitatea lor. Trebuie reamintit că pentru fenomenologi ceea ce este dat direct nu sînt „realități", ci esenţe ideale, îndeosebi esenţe ale actelor de „conştiinţă pură". Nu miră că Husserl, în *Meditations cartesiennes,* 1931, ancorează într-o metafizică monadologică, pentru care există numai o „intersubiectivitate monadologică", pe care el o numeşte „domeniul transcendental". Realitatea este alcătuită din *"ego-uri",* din conştiinţe pure, care „constituie" intenţional lumea externă, corporală. „Transcendenţa" lumii este o „intenţionalitate" a *ego-urilor.* „Existenţa lumii *(Sein der Welt)* este deci necesar «transcendentă» conştiinţei, chiar în evidenţa originară şi rămîne aci necesar transcendentă. Dar aceasta nu schimbă nimic la faptul că orice

transcendență se constituie numai în viața conștiinței, ca de nedespărțit legată de această viață, și că această viață a conștiinței — luată în acest caz particular ca conștiința lumii — poartă în ea unitatea sensului ce constituie această «lume»-, precum și aceea a «acestei lumi ca real existență»" (op. *cit.,* p. 52—53). Nu miră de asemenea că elevul lui Husserl, M. Heidegger, face din om *(Dasein)* punctul ontologic în care se constituie lumea și de aceea omul se definește interior ca o „existență în lume". J.-P. Sartre, pe urmele celor doi gânditori germani, începe cercetarea sa asupra „existenței și neantului" prin statornicirea unei mai juste noțiuni a fenomenului sau aparenței. Existența nu este istovită de aparențe, dar acestea nu sînt simple vederi exterioare, care în loc de a releva un „interior" sau o „esență" o ascund ca ceva „înapoia" lor sau dincolo de ele. „Urmează în mod evident că dualismul existenței și aparenței nu mai poate găsi drept de cetățenie în filozofie. Aparența ne trimite la seria totală de aparențe și nu la un real ascuns care ar fi captat pentru el toată existența existentului" *(L'etre et le neant,* p. 11). Ceva mai jos aduce această precizare : „căci existența existentului este tocmai ceea ce el *apare"* (ib., p. 12). Sartre nu admite că fenomenul indică absolutul în sens kantian, adică o realitate „în sine", care poate deveni „pentru mine", ca fenomen, numai o indicație indirectă și relativă. Dar fenomenul, dacă nu indică absolutul, indică totuși *în mod absolut* acel ceva existent, adică se înfățișează ca esență. „Aparența nu ascunde esența, ci o revelă : ea este esența. Dar, în definitiv, esența ca rațiunea seriei nu este decît legătura aparențelor, adică ea însăși este o apariție" *(ib.,* p. 12). Dar Sartre în valorificarea fenomenului, nu pune accentul pe însăși existența dezvăluită de aparență, ci pe însăși aparența care devine ea existență. Aparența nu este susținută de nici o existență diferită de ea — scrie Sartre ; ea are propria sa existență. Aici se strecoară o diferențiere care schimbă datele problemei. Existența nu poate fi dezvăluită, fiindcă este condiția oricărei dezvăluiri ; ea este „existența-pentru-a dezvălui" *(l'etre-pour-devoiler)* „și nu existența dezvăluită" *(et non etre devoile) (ib.,* p. 15).

In concluzie, „fenomenul" a încetat sau trebuie să înceteze de a mai fi o obsesie filozofică, după ce a ajuns să însemne faptele cele mai obișnuite și banale, ca și faptele excepționale —„este un fenomen" sau „e fenomenal". El nu mai justifică și nu mai vitalizează astăzi „fenomenalismul", potrivit căruia date sau cunoscute sînt doar fenomenele, aparențele, *nu* existențele sau chiar esențele ; dimpotrivă, el susține „fenomenologia" lui Husserl, care este însă o nouă trambulină pentru metafizici mai îndrăznețe, dar nu mai temeinice decît cele trecute, pentru metafizici iraționaliste. Poate că vom servi mai bine interesele superioare și durabile ale filozofiei, dacă vom arunca peste bord termenul de fenomen. M. Schlick justifică renunțarea la cuvîntul de fenomen din cauza greutăților în care el a aruncat filozofia, în ciuda comodității lui *(Allgemeine Erkenntnistheorie,* 1918, p. 218). Din nefericire, el s-a înrădăcinat adînc în limbaj și mai poate aduce servicii, ca și termenul de aparență sau aparent, dacă nu uităm că amîndoi termenii au, ca și o monedă, o față și un revers, adică un sens pozitiv și unul negativ, un sens al adevărului, legat de realitate, și un sens al iluziei. Îndeosebi

„aparenţa" a păstrat mai consecvent sensul negativ, peiorativ : „pare, dar nu este". Se impune dar să statornicim sensurile autentice. Dacă cineva exclamă, într-o noapte de vară, „luna a părut", el nu înţelege să rupă realitatea lunii de apariţia sau aparenţa ei. Cînd la un concert, muzicantul „îşi face apariţia" pe podium, nici nu poate fi vorba de o opoziţie între muzicantul real, în carne şi oase, şi aparenţa lui. Dimpotrivă, aparenţa lui dă realităţii lui plenitudine ; de abia la apariţia lui, el este dat „în carne şi oase", devine în adevăr o realitate. Expresia de „apariţie" ţine să releve că un lucru, o persoană, o fiinţă în genere există în anumite circumstanţe, între care se află şi conştiinţa sau conştiinţele ce primesc o ştire de la o realitate *prezentă.* în „fenomen" sau „aparenţă" se include *prezenţa* lucrurilor ce apar şi conştiinţa cărora lucrurile le apar. Dar, prin aceasta, fenomenul sau aparenţa se desface din lucruri şi intră în conştiinţă, devenind ceva „în om" opus realităţii sau esenţei din afară. Cu alte cuvinte, „fenomen", „aparenţă" relevă că realul constă din relaţii şi că acelaşi real poate avea felurite relaţii, fără ca prin aceasta el să înceteze de a fi „acelaşi real", în sensul că realul dat este termenul constant al u'nor relaţii variate, datorită celorlalţi termeni variabili, între care un rol proeminent are conştiinţa. Nimic nu stă în relaţii cu un altul în integralitatea sa, ci în laturile sau „aspectele" sale — în „aparenţele" sale —, dar. în fiecare latură este prezent realul integral şi se afirmă o existenţă completă. în nici un caz, nu este îngăduit să despărţim fenomenul sau aparenţa de „realitate", de „esenţă", degradînd sau inferiorizînd primele şi superiorizînd pe cele din urmă. între „esenţă" şi „aparenţă" este perfectă continuitate. Uneori putem afirma că fenomenul (de exemplu, simptomul unei boli) este efectul unei cauze (boala), dar simptomul şi boala, deşi despărţite, sînt deopotrivă reale. Mai mult chiar, cercetarea noastră nu legitimează o dominare a fenomenului asupra realităţii, cum enunţă „fenomenismul". Am admis înainte relativul ca dominant şi am lăsat absolutului funcţia recesivă. Experienţa nu îngăduie un raport corespunzător între fenomen (apariţie) şi realitate (esenţă). Realitatea nu este absolutul clasic, ci ţesătura de relaţii active, iar fenomenul decurge din relaţii, din raportul ce prezentifică un real altuia, îndeosebi conştiinţei. Termenul de relativ (relaţie) trebuie să rămînă, fiindcă el exprimă un factor hotărîtor al structurii ontologice, în timp ce termenul de fenomen, de apariţie poate dispărea fără o pierdere prea mare pentru filozofie. Notam înainte că M. Schlick nu are simpatie pentru .„fenomen", fiindcă el produce o fractură adîncă în realitate, opunînd esenţa sau „adevărata" realitate fenomenului sau realităţii „aparente" (iluzorii). Din nefericire, Schlick însuşi păstrează o altă distincţie care reînviază, într-o altă ipostază, opoziţia realitate — fenomen. Este vorba de distincţia dintre realitatea *dală* şi realitatea *nedată (op. cit.,* p. 223—224). Ce înseamnă realitatea nedată ? Să fie realitatea nedată în prezent sau pînă acum ? Distincţia este relativă, nerelevantă şi poate fi uşor primită. Este prea evidentă pentru a merita o discuţie serioasă. Autorul însuşi înclină spre acest sens, cel puţin uneori. Să fie însă realitatea care nu va fi nicicînd dată, ci numai conchisă pe baza datului ? Afirmaţia ar fi gravă, fiindcă reînviază opoziţia realitate-fenomen. Constatăm dar cît este de prejudi-

cioasă pentru filozofie limitarea în sensul acordat termenului de dat. Acest termen aduce servicii numai dacă îi lăsăm sensul cel mai larg cu putință.

23. REAL-POSIBIL, NECESAR

Dualismul *real,* de o parte, *posibil şi necesar,* de altă parte, ne instalează în fața temutelor categorii numite *modale.* Boethius a tradus termenul grecesc neutral *trbpos* (fel de a fi) prin *modus,* care la scolastici devine un termen tehnic pentru anumite judecăți. Aristotel însuşi, care cunoaşte foarte bine termenii modali : posibil, imposibil, contingent, necesar, nu constituie o clasă independentă de judecăți, alături de judecățile de calitate şi cantitate, singurele pe care el le cunoaşte ca fundamentale. Noțiunile modale sînt tot aşa de vechi ca şi filozofia, clar ele n-au fost investite cu o semnificație unitară şi independentă de la început. Prin logica judecății, care a considerat modalitatea ca a patra dimensiune a judecății, alături de calitate, cantitate şi relație (Aristotel nu admite nici aceasta clasă), modalitatea a dobîndit treptat primul loc în filozofia modernă, poziție acaparatoare, nejustificată de caracterul lor, care nu este fundamental. Filozofia modernă dezvăluie necontenit urmările ruinătoare ale categoriilor modale, dacă acestea pretind să fie nu numai de neredus la categoriile constitutive, cum este relația, dar chiar fundamentale sau primordiale. Dacă primordialitatea sau dominarea lor este o teză greu de susținut, fiind prea îndrăzneață, teza ireductibilității este îndeobşte primită fără împotriviri, deşi chiar adepții ei concedă că, fără a recurge la noțiunea de relație, care este o categorie constitutivă a lumii, nu pot fi determinate modalitățile. Vom vedea că Nic. Hartmann descoperă la posibil şi necesar o dublă, dacă nu chiar o triplă relaționare *(Moglichkeit und Wirklichkeit,* p. 80). Conştiința naivă consideră realul ca mai aproape de necesar decît de posibil. Chiar cînd ea înțelege prin necesitate simpla necesitate oarbă, „de fapt", recunoaşte prin aceasta că realitatea are o duritate, o asprime, o putere de presiune sau de constrîngere, caracteristică necesității. „Aceasta este situația" sau, mai pe scurt şi vulgar, „Asta este !", exclamă omul în fața împrejurărilor şi întîmplărilor dureroase şi inevitabile ale vieții zilnice. Dimpotrivă, realității i se opune posibilul, care e bogat în alternative ; porți deschise sau întredeschise, ieşiri, scăpări din cleştele necesității. Posibilul şi necesarul se opun, deşi filozofia descoperă o legătură ascunsă între ei : ceea ce trebuie să fie, este şi *posibil,* iar imposibilul este o necesitate negativă. Ceea ce este imposibil, ceea ce nu poate fi în nici un fel, nici nu este *real,* nici nu trebuie să fie, ci trebuie să nu fie. Totuşi, imposibilul este şi o necesitate pozitivă dacă îl definim „ceea ce nu poate fi *altfel",* ci „trebuie să fie *aşa".* Imposibilul pozitiv presupune dar realul şi necesarul.

Numai din aceste puține exemple se întrevede strînsa legătură dintre cele „trei modalități", legătură care dă la lumină recesivitatea necesității — mod „tare", ca şi a posibilității, mod „slab" — față de

real ca mod dominant. Această ierarhie se constată în chiar definițiile obișnuite ale celor trei moduri : realul — în logică asertorieul —' înseamnă „este" ; posibilul — în logică problematicul — înseamnă „poate să fie, dar poate să nu fie" (posibilitatea este atunci disjunctivă); de asemenea, „poate să fie așa, dar poate să fie altfel" ; necesarul — în logică apodictul — înseamnă „trebuie să fie", „nu poate fi altfel" sau „ceea ce nu poate să nu fie", și în cazurile două din urmă necesarul recurge la posibil pentru a se defini. în afară de modurile pozitive, logica cunoaște moduri negative : negația realului este irealul, negația posibilului este imposibilul, care este o formă a necesității, iar necesarul este negat de contingent, care chiar de la Aristotel cu greu se deosebește de posibil. Contingentul enunță „poate fi și altfel" față de necesar care enunță „nu poate fi altfel" (dualismul contingent-necesar va fi examinat aparte). Dacă posibilul enunță „poate să fie așa sau altfel, chiar poate să nu fie", imposibilul enunță : „nu poate să fie așa și nici altfel". Dacă realul enunță „este așa și nu altfel", irealul enunță „nu este așa, ci altfel".

Gîndirea antică a cunoscut trei modalități : realul, posibilul și necesarul, dintre care numai primele două sînt precise, în timp ce necesarul se unește cînd cu un factor al realului, cînd cu altul, cînd în sfîrșit cu înlănțuirea gîndirii. Aristotel confundă posibilul cu virtualul, cU potența; potența cu materia, iar realul cu actul, actualitatea (energia), în sfîrșit actul cu „forma", cu „esența". Deci la Aristotel posibilul și realul nu sînt simple modalități, ci factori constitutivi ai realului și gîndirii. Procesul real sau de gîndire este trecerea de la posibil la actual, de la materie la o materie ce a primit o formă. Necesarul nu are o situație fixă, ci el intră în procese ca elementul ce adaugă constrîngerea. La Platon, necesarul se confundă cu materia irațională și ca atare se opune Ideii : realul iese din acțiunea gîndirii asupra necesității (materiei). „Materia platonică este o exigență derivată din punctul de vedere al Necesității, cînd aceasta se opune punctului de vedere al Inteligenței ; este esențial o Necesitate din care Gîndirea lipsește cu totul și care ca atare nu este orientată ; cauzalitate pur mecanică, am spune noi, și aceasta o spune și Platon într-o formă mai plină de imagine, cînd el numește «cauză rătăcitoare» felul de cauzalitate ce aparține materiei" (L. Robin, *Platon,* 1935, p. 235). Desigur, și Inteligența are o necesitate proprie, dar aceasta din urmă este așa de deosebită de constrîngerea oarbă a Necesității, încît nu poate fi denumită la fel. Aristotel, care s-a ocupat îndeosebi de Necesitate, întrebuințează „necesarul" în cel puțin două înțelesuri, după cele două componente ale oricărei existențe (forma și materia) : de o parte necesitatea „formei", a „esenței", care este o necesitate imediată și absolută în existențele eterne, ca și în demonstrațiile logice ; [de altă parte] necesitatea materiei care constă în rezistența materiei față de „formă" și care produce astfel contrariulei, contingența lumii. Contingența lumii este condiționată de o anumită necesitate, de necesitatea „privativă" a materiei. O a treia necesitate decurge din forma devenită în procesul cosmic „scop" *(telos),* care își caută mijloacele de realizare, fiindcă forma este și finalul procesului și resortul determinant, eficient al procesului. Astfel, dacă *trebuie* să existe un arbore, *trebuie* să existe un germene și alte condiții ; de

asemenea, dacă trebuie să existe un ferăstrău pentru a tăia lemne, el trebuie să fie ascuțit etc. Aceasta este necesitatea „ipotetică", condițională (L. Robin, *Aristote,* 1944, p. 156—157).

Gîndirea modernă nu numai că a asigurat autonomia ideii necesar, asociind-o intim cu ideea de real, cu ajutorul ideii de *lege,* dar i-a acordat o semnificație majoră în noua ştiință, ceea ce a provocat relația critic-sceptică manifestată tipic de D. Hume. De asemenea, gîndirea modernă a aşezat pe ultimul plan ideea de posibil, atît de favorizată de ştiința antică şi medievală. Dimpotrivă, gîndirea contemporană este ostilă ideii de necesitate, dar nu din scepticism teoretic, care nu lipseşte nici el în subordine, ci din motive practice : afirmarea voinței libere şi a puterii creatoare a omului. Un prototip al acestei stări de spirit este lucrarea lui J. Laporte, *L'idee de necessite,* 1941, care urmăreşte să devalorizeze necesitatea nu numai pentru ştiințele realului sau „fizice", cum proceda Hume, dar şi pentru sfera „ideală" a matematicii, cum n-a cutezat să facă Hume. Refugiul lui Laporte este *activitatea spiritului,* care este liberă chiar cînd ea se repetă pentru a „crea" identicul. Cînd necesitatea nu este necesitatea pur empirică, brutală a „faptului" irațional, singura necesitate pe care o recunoaşte acest „nominalist" influențat de Hume[1] ea este „convențională", adică o „construcție" a spiritului. Teoria lui Laporte are ca resort profund motivul „nominalist" : nu există decît experiența individualului şi activitatea unui spirit individual, nu a unui spirit universal (Fichte) (op. *cit.,* p. 108—109). Necesitatea este de ordin psihologic, chiar afectiv, nu de ordin logic. Necesitatea este sentimentul subiectiv de constrîngere obiectivat printr-un miraj. Lucrurile însele nu sînt nici necesare, nici probabile, ci *sînt* pur şi simplu. Modalitatea judecății nu comportă decît o clasă : modalitatea *asertorică.* Necesitatea este un idol care, în urma cercetării autorului, s-a prefăcut în fum şi scrum (op. *cit.,* p. 150—151). Numai că acest mod de a gîndi, care se crede antidogmatic, este în realitate ipocrit dogmatic, fiindcă primeşte necesarul sub alt nume. El îl numeşte legalitate sau determinism, dar şi acestea sînt prezentate ca modeste „postulate" sau ca „atitudine experimentală". Autorul sacrifică modei de a primi „dogmaticul" impus de fapte, dar sub etichete moderate : probabilitate, legalitate etc. Se crede că primirea ideii de necesar înseamnă adorarea, idolatrizarea lui. Ar fi mai natural de a împiedica idolatrizarea, fără a suprima obiectul sub pretext că a devenit un idol. Acesta este procedeul oricărei religii noi care se afirmă împotriva unei religii mai vechi ; nu neagă divinitatea sau divinitățile, obiect de cult al vechii religii, negație care se poate întoarce împotriva divinității proprii, ci le decretează false divinități, idoli sau „demoni".

Poziția psihologică a lui Laporte nu ne ajută să analizăm faptele pe care se reazemă modalitățile. Vom apela atunci la teza ontologică, obiectivistă a lui Nic. Hartmann, gînditor erudit, migălos şi totdeauna sugestiv ? Opera acestuia, *Moglichkeit und Wirklichkeit,* 1938, este o lucrare temeinică, de la care trebuie să pornească oricare cercetare a problemei de față. Lacuna cea mai serioasă a ontologiei lui Hartmann

[1] J. Laporte a publicat un dezvoltat studiu asupra lui Hume în „Revue phi'iosophique", 1933 şi 1934.

este neglijarea de a studia adineit noțiunea de relație în vreuna din operele sale, mai ales în *Zur Grundlegung der Ontologie,* deşi noțiunea de relație are o semnificație capitală în operele următoare : *Moglichkeit und Wirklichkeit,* 1938, şi *Der Aujbau der Welt,* 1940. Ne vom referi constant la opera din 1938 şi vom utiliza din cuprinsul ei tot ceea ce credem că poate întări poziția noastră. Teoria lui Hartmann este o contribuție pozitivă, solidă mai ales prin ceea ce el numeşte „legea modală fundamentală". Realul este modul „fundamental", fiindcă el nu se mai raportă la altceva, iar celelalte două, posibilul şi necesarul, sînt numite „relaționale" pe temeiul a cel puțin două considerații, dintre care aceea pe care noi o considerăm ca pozitivă este raportarea posibilului şi necesarului la real, aşadar este caracterul lor numit de noi recesiv. Căci nimic nu este posibil numai pe baza tot de posibil, ci este posibil în relație cu realul. Tot aşa nimic nu este necesar tot prin necesar, ci prin raportare la ceea ce nu este necesar, ci contingent şi prin urmare real. „Oricare necesitate se referă la contingent" *(Moglichkeit und Wirklichkeit,* p. 77). (Vom examina îndată formula paradoxală prin care Hartmann determină relația dintre necesar şi contingent.) Pe scurt, necesitatea însăşi nu este necesară, ci reală *(op. cit.,* p. 78). Aceasta nu înseamnă că necesarul este privilegiul exclusiv al realului, ci necesarul este prezent şi în sfera idealului : a logicii, matematicii şi a valorii sub forma de imperativ. Şi' în această privință Hartmann dovedeşte o bună înțelegere a structurii lucrurilor. Posibilul şi necesarul s-ar confunda cu realul, dacă autonomia lor recesivă nu s-ar afirma în două momente : a) realul nu este totdeauna necesar ; el poate fi şi contingent ; b) posibilul şi necesarul găsesc aplicație şi în sferele nonreale, fie necesarul în sfera suprareală (logic-matematică), fie posibilul în sfera irealului, imaginarului, fie necesarul şi posibilul în sfera ideală (valoarea este necesară, dar imperativul, comandamentul asociat cu valoarea *este posibil* să nu fie ascultat).

Pe cît de întemeiat este primul punct al „legii modale fundamentale", adică raportarea posibilului şi necesarului la real, pe atît de neîntemeiat este al doilea punct. Realul este pentru Hartmann cum ne reamintim dintr-un capitol precedent, un mod *nerelațional,* pozițional, într-un al doilea sens pe care Hartmann îl numeşte „extern", cel dintîi sens fiind numit „intern". în timp ce, din punct de vedere „intern", posibilul şi necesarul se constituie prin raportare la real, acesta nu are nevoie, pentru a se constitui, de o asemenea „relativitate internă" şi ca atare este primordial. în ce constă „relativitatea externă" ? Răspunsul va fi mai bine înțeles cînd vom constata că, după Hartmann, realul este dispensat de această a doua relativitate. în adevăr, relativitatea externă în următoarea structură : necesarul şi posibilul sînt „condiționate", presupun totdeauna „condiții". Necesitatea este structural condiționată, fiindcă ea este o relație de fundare, presupune o „legătură", o „conexiune". Deci orice este necesar „pe baza a ceva". Necesară este totdeauna consecința unei „rațiuni" sau „cauze", aşadar este concluzia dedusă din premise în silogisme şi raționamentele matematice. Cum însă rațiunea, care fundează consecința şi o face necesară, este la rîndul ei necesitată, sîntem îndreptățiți să mergem mai departe pe linia fundării sau necesității, dar nu la indefinit, ca la posibil, ci „trebuie

să ne oprim", cum ne recomanda Aristotel. începutul necesității, rațiunea primordială, axiomele, principiile nu mai sînt ele însele necesare, ci sînt contingente. Contingența este un mod „limitrof" ; ea se întîlneşte numai la începuturi care nu cunosc conexiune. Teologia creştină consideră „cauza primă" sau „primul motor" pe Dumnezeu, ca „ființa absolut necesară". Dimpotrivă, pentru Hartmann, Dumnezeu este ființa absolut contingentă, adică ființa care poate fi altfel decît este. Paradoxul este dar că primul termen ce necesită pe cei următori nu este el însuşi necesar, ci contingent, vedere valabilă pentru tot ce este adevărată premisă : axiome, definiții, postulate care sînt simple decretări inițiale ale spiritului. Laporte, care gîndeşte la fel, nu se pronunță dacă şi divinitatea este contingentă, absolut contingentă. Hartmann nu se sfieşte s-o proclame, din convingerea că un Dumnezeu contingent este superior unui Dumnezeu necesitat. Epoca noastră nu ascunde simpatia pentru contingent, a cărui justă interpretare va forma tema unui capitol următor.

Posibilul este şi el relaționat „extern". Orice este posibil „pe bază a ceva", pe baza unei condiții. Fără certe condiții nimic nu este posibil, şi în cele din urmă posibilul real este acela pentru apariția căruia sînt prezente *toate* condițiile. Trebuie să stăruim asupra ideii de posibil la Hartmann, fiindcă el crede că în această problemă contribuția sa este o revoluție filozofică (op. *cit.,* p. 176). Concepția filozofică tradițională despre posibil are o origine populară. Posibilul este în sine ceva nedeterminat, nehotărît, care mai aşteaptă ceva, o decizie pentru ca să devină real. Posibilul este un real mai slab sau ceva ce pluteşte între real şi ireal, devenind real cînd se produce o decizie, cînd intervine o altă condiție. Concepția aceasta a fost consacrată de Aristotel. Posibilul este o virtualitate liberă, o potențialitate, care precedă realul ca un fel de fantomă a realului. Datorită formei, actul din afara posibilului se realizează, primeşte sînge, trăieşte. Realizarea apare ca o alegere dintr-o largă sferă de posibilități. Din nesfîrşitele posibilități, numai una sau puține se realizează. Lumea pare a fi plină de posibilități din care numai o fracție minimă se încarnează, capătă şi suflet. Procesul cosmic esențial este trecerea de la posibil la real, de la semireal la realul plin, de la nedeterminat la determinat, de la nedecis la decis. îndeosebi viitorul apare ca „împărăția posibilului". Dacă examinăm mai atent expresia de „împărăția posibilului", constatăm că această perspectivă se impune după ce am realizat o posibilitate, nu înainte. Omul ajuns la bătrînețe, care s-a realizat într-un anumit fel devenit stereotip, îşi imaginează că putea să se realizeze în mai multe ipostaze. Iluzie ! Este cunoaşterea lozului cîştigător, după ce s-a tras loteria vieții. Dacă el îşi aminteşte de cum s-a format, îşi dă seama că *atunci,* odinioară, în tinerețe nu putea să lucreze altfel decît a lucrat. Posibilul, ca şi eroarea este o retrospecție, un *post festum,* cum a relevat H. Bergson. Falsitatea concepției tradiționale a posibilului stă în convingerea că posibilul este un fel de existență alături de real, o existență care nu este nici reală, nici ireală, nici ideală, ci ceva nedefinibil, dar tiranic, mai tiranic decît ceva real. Sensul just al posibilului este ceva mai vechi decît cel aristotelic ; el se găseşte în filozofia lui Diodoros Kronos, un adept al Şcolii „mici socratice" megarice. „Oricine posedă o capacitate numai cît timp

este activ ; cît timp nu este activ, nu este în stare de nimic ; cine de exemplu nu clădeşte, nu este în stare nici să clădească, ci în stare este numai arhitectul, cît timp clădeşte. Tot aşa la celelalte activităţi". „Se poate întîmpla numai ceea ce sau este real sau va fi real". „[...] Prin urmare, este imposibil să se întîmple ceva care nici nu este real, nici nu va fi real" (W. Nestle, *Die Sokratiker,* 1923, p. 174/175). Concepţia megarică poate fi formulată pe scurt aşa : „posibil este numai realul", adică nu există mai multe posibilităţi, ci una singură, aceea care se realizează. Tot ce nu s-a realizat, nu este o posibilitate nerealizată, ci este imposibilitate. Aşadar, realizarea posibilului presupune condiţii preexistente. Dacă lipseşte o singură condiţie, posibilul nu este parţial real, ci este imposibil. Să luăm un exemplu. O furtună a doborît un arbore secular. Odată la pămînt, constatăm că arborele era putred. Conştiinţa naivă exclamă : prăbuşirea era posibilă, dar lipsea numai o condiţie, un vînt năpraznic pentru ca posibila prăbuşire să devină reală. Gînditorul megaric şi, pe urmele lui N. Hartmann, afirmă că înainte de vijelie prăbuşirea era imposibilă. Posibil este numai ceea ce s-a realizat; restul este imposibil. Diodoros Kronos, fiind influenţat ca toţi megaricii de eleatism, a respins posibilul pentru a elimina schimbarea, care este socotită ca o „realizare", ca o trecere de la ceea ce nu este la ceea ce este. Posibilul este o neexistenţă şi, potrivit eleatismului, neexistenţă nu există. Asocierea argumentării megarice cu imobilismul eleat n-a servit argumentarea care este departe de a fi paradoxală. De aceea a triumfat concepţia aristotelică a schimbării ca trecere de la posibil la actual. în adevăr, Aristotel obiecta lui Diodoros că neagă existenţa evidentă a simplei capacităţi sau posibilităţi. Un arhitect care „poate" construi numai cînd construieşte de fapt ar trebui să piardă capacitatea de a construi în timpul cînd nu construieşte. Tot aşa, după megarici, cel care nu are capacitatea de a vedea şi auzi, din diferite împrejurări, înseamnă că a devenit orb sau surd. Argumentele aristotelice au părut zdrobitoare şi concepţia megarică, încărcată de prejudecăţile eleate, a fost înăbuşită. Hartmann recunoaşte că există o „capacitate" sau o „predispoziţie", dar aceasta nu e de ajuns pentru a vorbi de „posibilitatea de a construi". La ce folosesc predispoziţiile, dacă lipsesc celelalte condiţii ? Ontologic, arhitectul „poate" clădi numai cînd sînt întrunite toate condiţiile, deci numai cînd el clădeşte •efectiv. Deci arhitectul „poate" clădi numai în anumite condiţii. Eu „pot" vedea cînd văd în realitate. S-a adus argumentului megaric obiecţia că el confundă posibilul cu realul, deci că nu diferenţiază de ajuns modurile. Obiecţia este o eroare logică, răspunde Hartmann, şi citează drept probă propoziţia banală „numai fiinţele vii mor", în care identificarea se referă la sfera noţiunilor şi atunci propoziţia are sensul „toate fiinţele vii sînt şi toate fiinţele care mor", dar nu se referă la conţinut : „fiinţele vii" şi „fiinţele moarte" se exclud. Concluzia lui Hartmann este că posibilul legitim presupune totalitatea condiţiilor realizărilor lui. Dacă lipseşte o condiţie, posibilul este imposibil. în alţi termeni, posibilul este numai realul, rezultatul tuturor condiţiilor. Teoria megarică *îi-a* dispărut cu totul înainte de iniţiativa lui Hartmann. Ea se întîlmeşte şi la hegelianul Rosenkranz : „numai realul este posibil. Ceea ce

nu devine niciodată real, nu este posibil" (citat de un elev al lui Rosenkranz, Georg Runze, *Metaphysik,* 1905, p. 36).

în timp ce necesarul şi posibilul au o structură „extern" relaţionistă, adică presupun condiţii şi se constituie „pe bază a ceva", realul nu are o structură „relaţională", nu presupune raportarea la altceva, ci este simplă „poziţie" *(Setzung),* este un mod „absolut". Cum ne-am putea explica împrejurarea ciudată — ne întrebăm noi — că modul primordial, realul, care nu are o structură relaţională, primeşte totuşi în sine pînă la identificare cele două moduri relaţionale ? Hartmann, conştient de acest echivoc ce ameninţa teoria sa, declară că realul este „indiferent" faţă de necesar şi posibil. Dacă realul ar fi „indiferent" faţă de celelalte două moduri, el n-ar putea primi în sine, sub nici un cuvînt, cele două moduri relaţionale. Cum este un fapt că posibilul devine real şi realul devine necesar, nu se poate ca realul să fie nerelaţional. Dacă realul implică relaţia de acţiune, adică putinţa de a produce, de a fi cauză sau de a suferi un efect — relaţie care dă realului asprime, puterea de a se impune, de a copleşi —, este mai raţională, mai aproape de fapte ipoteza că realul este acela care dă necesarului şi posibilului relaţiile de care aceştia din urmă au nevoie ca să se constituie. Iată de ce sîntem nevoiţi să răsturnăm poziţia lui Hartmann. Realul are o structură intern relaţională, în timp ce necesarul şi posibilul nu sînt structural relaţii, ci numai prin funcţia ce ele îndeplinesc mar ales în cadrul realului, dar nu numai al realului. Deci cercetarea trebuie să pornească de la alte premise. Deoarece realul ne este cunoscut din alt capitol, atenţia noastră se va concentra asupra celorlalte modalităţi. Recesivitatea lor faţă de real nu anulează originalitatea lor şi chiar o anumită superioritate, stare de lucruri legată de caracterul recesiv al unui termen. Reamintim că necesarul şi posibilul, deşi legate de real, îl depăşesc, fiindcă ele sînt prezente în suprareal, ideal şi ireal. Cum, de altă parte, nu sînt independente de real şi antitezele absolute ale acestuia, necesarul şi posibilul din sferele nonreale păstrează raportul recesiv faţă de real. *Nu există necesitate şi posibilitate total independente de realitate.* Vom examina întîi necesarul, apoi posibilul.

Necesitatea, în sensul obişnuit, include o constrîngere, o apăsare, cum spune Leucip, fondatorul atomismului, în unicul fragment ce i se atribuie. însăşi expresia lui Leucip este „sub apăsarea necesităţii". Esenţialul este să descoperim cum ia naştere la necesitate impresia de constrîngere, stringenţă, cogenţă, apăsare, exprimată în „trebuie", sau „nu se poate altfel". Răspunsul dat în genere, primit şi de Hartmann. pune accentul pe „dependenţă", pe raportarea la „altul" care constrânge-şi care, dacă nu este şi el constrîns prin dependenţă de altul, este considerat drept contingent, adică drept ceea ce „poate fi altfel". Răspunsul nu ne satisface deloc. El face din necesar un dat ciudat: necesarul, decurge din ceea ce nu este necesar şi exprimă o conexiune cu ceea ce este liber de conexiune, cu contingentul. Experienţa nu documentează că modalitatea necesităţii este reversul unui factor constitutiv al tuturor faptelor, factor fără de care nimic nu există si nu este cunoscut r generalul, „universalul". In discuţiile filozofice elementare, necesarul şî. generalul (universalul) sînt adeseori asociate, pentru a defini axiomele, principiile. In ce priveşte ierarhia celor doi termeni, se acordă locul".

întîi necesarului, adică modalității, iar locul al doilea generalului (universalului) care este totuşi constitutiv şi ca atare fundamental. Constatăm încă o dată că modalul nu este o dimensiune logică şi ontologică primară, ci una secundară. Necesarul este expresia modală a generalului. Este necesar tot ce este general, tot ce este iterativ (se repetă), tot ce poate fi avut de mai multe ori, şi ca atare nu a fost odată într-un fel şi acum este în altfel. Nici vorbă aci de o apăsare, de o con-strîngere, afară numai dacă nu avem o perspectivă antropocentrică, o raportare la o voință capricioasă sau nu.

Fundarea clasică a necesității pe constrîngere şi a constrîngerii pe „nu se poate altfel", adică pe o „intuiție de carență", pe negarea rezistenței, poartă răspunderea atacurilor contemporane împotriva necesității şi a numeroaselor sufragii pentru contingent. Eug. Dupreel elimină din cunoştință necesarul, tocmai fiindcă, la el, necesitatea se bazează pe o „intuiție de carență", adică pe ideea unei ordine unită cu forța, împotriva căreia este descurajată orice operație subiectivă de a o suprima, operație subiectivă care putea să nu fie şi care deci este contingentă (E. Dupreel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs,* 1939, p. 2—11). Dupreel are dreptate împotriva lui Hartmann (pe care nu-l citează), deoarece gînditorul german fundează necesarul pe eonstrîngerea ce emană din deducerea necesitatului din altul. Definirea necesității prin general are avantajul că ne eliberează de discuția dacă există o necesitate absolută sau dacă orice necesitate este relativă. Necesitatea este definită relativă, dacă ea constă în dependența de altceva din afară, sau este definită absolută, dacă obiectul depinde de sine, de propria sa natură. Pentru teologie, divinul, care nu depinde de altceva, este „ființa absolut necesară", fiindcă depinde numai de sine. Dacă necesitatea este recesivă față de general, orice necesitate este absolută, fiindcă este reversul generalului, deci fiindcă ea este asociată indisolubil cu o anumită structură, şi totodată este relativă, fiindcă seria cauzelor şi efectelor este infinită, ca şi schimbarea realului. Totul este determinat prin sine (prin general) şi prin altul (alt general). Vom cunoaşte o abatere de la această situație. Voința este necesitată, fiindcă este reversul unei structuri, în care intră şi factori generali, dar este şi liberă, fiindcă factorii generali sînt încadrați într-un individ, într-o persoană. Voința este liberă, fiindcă este determinată prin sine, ca individualitate. In toate celelalte cazuri necesitatea este legată de general, de o notă universală. Dar nu uităm că generalul nu are existență independentă, ci aparține totdeauna unui individ.

Generalul (universalul) se întîlneşte în experiență în două forme : *proprietatea,* care aparține individului privit în sine, cum sînt figura, mărimea, locul unui corp, şi *relația,* care este o legătură între cel puțin doi individuali. Definirea necesității ca o *relație* de dependență favorizează numai o formă a generalului şi încă pe aceea care este recesivă față de prima. Raportul presupune suporturi, relațiile, reiate, iar reiatele, chiar cînd nu sînt indivizi, cer proprietăți ce aparțin indivizilor. Independența este un privilegiu al individualului, nu al generalului, dar nimic nu ne împiedică de a privi generalul ca atare fără raportarea lui recesivă la individual. Pentru a înțelege originea relației de dependență inclusă în necesitate, după Hartmann, trebuie să ținem seama

de cele două feluri de generali. Generalul ca *esență* alcătuieşte o unitate indisolubilă cu un alt general sau cu alții o unitate în care datele generale sînt unele față de altele subordonate, supraordonate sau coordonate. Astfel, un general subordonat este determinat prin generalul supraordonat, cu care stă în unitate. Nu există figură particulară fără figură în genere şi nu există figură în genere fără particularizări specifice. Generalul ca *relație* presupune doi termeni ce nu alcătuiesc o unitate ca figura în genere şi figura particulară, ci rămîn despărțiți şi sînt legați prin *egalitatea* matematică sau prin relația cauză-efect, în sfîrşit, uneori, ca un ideal ştiințific, ca egalitate între cauză şi efect. In amîndouă formele de generalitate, necesarul se simte la sine acasă, mai ales la generalitatea prin relație de egalitate sau de ecuație. înțelegem acum de ce necesitatea a apărut reliefată într-o sferă în care atenția se îndreptă spre general şi raporturile structurale dintre generali : în logică şi matematică, în sfera suprareală. Privilegiul acestei sfere stă în aceea că notele generale sînt în număr limitat sau pot fi îmbrățişate printr-o singură formulă, chiar dacă virtual sînt infinite, printr-o viziune structurală, spre deosebire de complexitatea realului, în care atenția are de luptat nu numai cu un număr mult mai mare de date generale, dar şi cu individualii. Desigur, figurile geometrice, numerele, formele logice etc, fiind generale, nu au o existență independentă, ci trebuie să aparțină unui individual. Dar individualul nu ne interesează în sfera suprareală şi de aceea datele generale suprareale sînt privite ca: *şi cum* ar fi independente. Chiar dacă nu admitem un vag individual suprareal, cum propunem noi în studiul *Matematică şi experiență (Reconstrucție filozofică),* ştim că generalul suprareal se raportă totdeauna recesiv la real, care este „concret", individual. Ceea ce am constatat la, valorile matematice este valabil şi la logic. Raportul deductiv dintre noțiuni, sub forma raționamentului, a rămas modelul necesității. Concluzia este necesară, adică nu poate fi alta date fiind raporturile internoționaie.

Am arătat astfel că locul de naştere al necesității este sfera suprareală, logic-matematică, acolo unde generalul, suportul necesității, se leagă structural cu un alt general superior, inferior sau egal. Există îrt raționamentul matematic relații între relații, care diferă după gradul de generalitate al suporturilor lor, adică al proprietăților ce le susțin. Sfera ireală (fictivă, imaginară) nu cunoaşte necesitate, afară numai dacă ea este cuprinsă în sfera suprareală, deci afară de cazul că ea nu este o sferă pur ireală, ca în vis, mit, artă. In ce priveşte sfera ideală, valoristă, necesitatea îşi defineşte prezența într-un mod original, prin. formularea unui „trebuie" moral, a unui „imperativ" juridico-etic, a unei constrîngeri speciale. Sfera ideală este şi ea o platformă a necesității.

Rămîne să cunoaştem în ce condiții conviețuiesc sfera reală şi necesitatea. In măsura în care sfera suprareală se aplică la real, aşadar în măsura în care logicul şi matematicul sînt prezente în sfera reală, necesitatea realului este evidentă. Sfera reală, „concretă" are o complexitate care a sugerat unora convingerea că matematicul şi logicul nu se aplică „integral" realului, ci în orbita acestuia factorii ultimi, ireductibili sînt „iraționali", „alogici", „amatematici". Ne reamintim că speci-

ficul realului sînt acțiunea, activitatea, schimbarea, procesul, iar aceştia există numai la individual şi prin individual. Activ este totdeauna individualul, însă printr-un general, care stă în raport de acțiune cu un alt general : generalul-cauză de o parte, generalul-efect de altă parte, iar raportul dintre aceşti generali, inclusiv dintre individualii ce susțin notele generale, este şi el general, ca orice raport sau relație. Nu putem •determina cu toată transparența de dorit: ce este acțiunea însăşi. Acțiunea este poate singurul factor „irațional", fiindcă el este condiția realului dimpreună cu toată structura lui rațională. Nu putem nici percepe, nici gîndi „raportul de acțiune", fiindcă el este adînc înfipt în condițiile perceperei şi gîndirii. în „acțiune" individualul şi generalul sînt aşa de intim „con-crescuți", înCît am fi mai degrabă ispitiți să explicăm „iraționalitatea" acțiunii printr-un exces de raționalitate, prin supraraționalitate, cum am încercat a arăta în lucrarea noastră •*Știință și raționalism* (1926).

în sfera suprarealului, relația necesară dintre generali decurge din •structura generalității, dar presupune şi o conştiință cunoscătoare care explicită relațiile implicite dintre generali, nu le „creează" prin sinteză, prin activitate. Realul, care este constitutiv o relație de acțiune, are şî el puterea de a desfăşura explicit structura logic-matematică sub aspectul de *lege.* Este o convingere primară a ştiinței moderne că matematicul pătrunde adînc în sfera fizică, materială, că deci materia şi matematicul sînt solidare. Această solidaritate a fost necontenit verificată teoretic şi practic (tehnic) în ştiința experimentală a naturii. Putem conchide că structura relaționistă a logicului şi matematicului găsesc o fundamentare în real. Dar realul mai cunoaşte o relație, care este forma sa specifică de necesitate : *cauzalitatea.* Raportul de acțiune este un Taport cauzal. în ce constă necesitatea cauzalității ? Problema va fi examinată într-un capitol viitor. Deocamdată ne mulțumim să relevăm că necesitatea realului este fundată pe prezența generalului. Realul nu este constituit numai din individual, cum susține „nominalismul", din individualul ce este obiect de „impresie", ci are în structura sa, ca factori integranti, generalul. De aceea necesitatea cauzalității nu este un produs psihologic al asociației şi deprinderii, cum susțin Hume şi Laporte, acesta din urmă în timpul nostru, ci ea rezultă din înseşi condițiile în care se constituie acest raport. Raportul cauzal este un raport de acțiune. Acțiunea o exercită individualul, însă printr-unul din caracterele sale generale. Cum ar putea fi cauzalitatea străină de necesitatea legii, cînd condiția activă este totdeauna un general, o proprietate sau o relație ? Raportul cauzal — condiționarea reală, activă — are totdeauna caracter general. Numai inextricabila împletire a acestor raporturi produce iluzia *lipsei* de necesitate. Aspectul de contingență, care de asemenea este constitutiv realului, va fi cercetat în•dată. Necesitatea realului nu este necesitatea lumii suprareale, logic-matematică. Rețeaua necesității are goluri prin care se scurge în unde neistovite contingența. Aşadar, realul nu este o sferă antirelațională, pur pozițională, ci posedă o structură relațională, constitutivă, care ajută sfera suprareală de a-şi desfăşura relațiile generalilor logic-matematici. Nu numai „intern", cum susține Hartmann, posibilul şi necesarul se referă la real, dar şi „extern". Relațiile necesare ale suprarealului n-ar

deveni explicite fără relațiile inerente realului. A răpi relația realului,, a lipsi structural realul de relația fundamentală de acțiune echivalează cu ruinarea structurii relaționale recunoscută de Hartmann sferei „ideale", matematice. Deci necesarul este de două ori recesiv față de real, o dată „intern", fiindcă nu există necesitate fără realitate, şi apoi „extern" : necesarul are loc pe „bază a ceva", a unei condiții, care nu este tot necesară, ci reală. Aceeaşi situație se va adeveri şi la posibil. Dar înainte vom face cîteva reflecții asupra conviețuirii dintre ideal, axiologic şi necesar.

Concepția lui Hartmann în ce priveşte valoarea şi pretinsa cerință imperativă a valorii (acel *Sollen* sau „trebuie" ideal) se răsfrînge în felul cum el înțelege necesitatea valorii, căci nu se poate tăgădui că există o necesitate specifică a valorii. Notăm în treacăt că nu există mai multe feluri de necesități, ci mai multe date care posedă necesitate, adică acea limitare a capriciului şi variabilității. Necesitatea este una ; multiple sînt condițiile de manifestare, care sînt toate structurate general. Necesitatea ideală este o necesitate proporțională unei anumite sfere. Hartmann, definind valoarea ca o existență „în sine", absolută, transcendentă, dezlegată de conştiințe ce valorifică, precum şi de lucrurile valorificate, adică de bunuri, este nevoit să explice valoarea ca o. rupere de echilibru între necesitatea ce emană din cerința imperativă şi posibilitățile sau puterile omeneşti. Valoarea adresează omului o cerință imperativă care nu ține seama de posibilități concrete. Necesitatea valorii, a idealului, ruptă de posibil, devine din nou o posibilitate cînd voința o îmbrățişează şi o realizează. Valoarea are un fel specific de a fi necesar ; ea este „liber necesară", de aceea valoare stă dincolo, de realitate şi realizare *(Moglichkeit und Wirklichkeit,* p. 268). Realizarea restabileşte armonia dintre necesar şi posibil. Urmează acum reflecțiile noastre critice pe marginea concepției lui Hartmann. Noi facem o strictă deosebire între valoare şi imperativ *(Sollen).* Valoarea nu are nimic imperativ, dacă imperativul este interpretat ca o necesitate ideală. < ruptă de posibil, ca o tensiune care se pierde în ireal şi utopie. Valoarea are o necesitate care nu se deosebeşte de aceea matematică (suprareală) sau cauzală (reală) decît prin factorii ce intră în constituirea necesității. La oricine există o coerență, o corespondență între structura întregii conştiințe (percepție, gîndire, afect, voință) şi anumite obiecte sau „lumea" în genere, se instalează trăirea unei valori pe care conştiința o trăieşte „spontan", „dogmatic", fără discuție, şi o realizează, necesar atunci cînd ea se prezintă ca dezrealizarea unei nonvalori sau atunci cînd conştiința stă sub apărarea unei contravalori. Imperativul se adaugă valorii. El apare ca o măsură de precauție luată de societate; împotriva rezistenței eventuale a indivizilor de a lucra potrivit valorilor, aşadar ca un ajutor dat conştiinței care nu corespunde interior condițiilor de viață, pe scurt, ca o normare pentru alții a valorilor care sînt trăite de conştiințele reprezentative ale societății. Normativul este o instituire socială pentru a produce o omogeneizare a conştiințelor ce* fac parte dintr-un cerc de viață comună. De aceea normativul, imperativul, comandamentul apare ca o presiune, ca o *constrîngere,* pe care unele conştiințe o simt ca o povară, de care bucuros ar vrea să scape — voință uneori îndreptățită, cînd normativul reprezintă o fază depăşită,.

un nivel de valorificare perimat sau scăzut, dacă nu chiar condamnat de conştiinţe mai luminate şi mai delicate. Presiunea normativului poate ajuta o conştiinţă vulgară, să se înalţe sau dimpotrivă poate degrada o conştiinţă mai înaintată. Totul se reduce, în cele din urmă, la trăirea corespondenţei dintre conştiinţe, de o parte, şi valenţele sau perfecţiile lucrurilor, [de altă parte].

Posibilul nu are în structura lui relaţionarea, iar cînd relaţia îşi impune prezenţa, posibilul este totdeauna real, cum se va arăta îndată. Dificultatea de a preciza structura relaţională a posibilului, şi mai ales de a delimita sfera posibilului în viaţă îndreptăţeşte exclamaţia lui J. M. Guyau faţă de credinţa copilului că totul este posibil : „nimic mai rar decît justul sentiment al posibilului" *(Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* 1893, p. 26).

Irealul, fantasticul este împărăţia suverană a posibilului. Acest posibil nu reclamă stăruitor o raportare la ceva. Numai *a limine* posibilul fantastic se raportă la real, adică la ceea ce ne este sau ne-a fost dat în realitate, fără obligaţie din partea posibilului de a respecta configuraţia primitivă a realităţii. De asemenea, posibilul imaginar are o referinţă la posibilul suprareal (logic-matematic), la noţiuni, figuri, numere etc, deşi imaginarul se simte bine în absurd, în contradictoriu. Fără acceptarea eroică a contradictorului, mitul ce domină viaţa primitivului nu s-ar fi constituit. Aşadar, toate relaţionările irealului (fictivului) sînt de împrumut, nu-i aparţin originar. Cum se prezintă posibilul în sfera suprareală sau logic-matematică ? In această sferă posibilul nu se simte un străin. Posibilul logic-matematic este lipsa de contradicţie intrinsecă, „con-sistenţă", cum spun anglosaxonii. Posibil este, de exemplu, un triunghi care nu are un unghi de 90 grade, fiindcă a avea sau a nu avea un unghi de 90 de grade nu contrazice esenţa triunghiului. Posibilul logic-matematic cunoaşte alternativa : poate să fie, poate să nu fie. Este lipsa de contradicţie intrinsecă o relaţionare ? Desigur, pentru a vorbi de contradicţie trebuie să raportez un dat la un alî dat şi să constat o opoziţie. Vom vedea îndată care sînt datele ce stau în opoziţie contradictorie. Dar ne întrebăm încă o dată : este lipsa de contradicţie o raportare, o punere în legătură a cel puţin doi termeni ? Ceea ce nu se contrazice este ceea ce posedă o determinare, un fel de a fi univoc : este aşa şi nu altfel. Datul sau obiectul în genere şi mai ales datul real cunosc sau pot cunoaşte antagonisme, tensiuni, ciocniri, dar nu cunosc contradicţii. Contradicţia, în sensul propriu al cuvîntului, este o instituire a fiinţei care vorbeşte. Cel care vorbeşte se poate contra-zice, dar cel care gîndeşte şi mai cu seamă realul nu se contrazic. Aşadar, nici posibilul suprareal nu este neapărat o relaţionare, dar cum vorbirea are o funcţie capitală în gîndirea logic-matematică, iar vorbirea poate fi o contra-dicţie, posibilul suprareal poate avea o structură relaţionistă.

Notăm şi chiar subliniem că posibilul „abstract", „de drept", posibilul logic-matematic nu este un posibil ce *precede* realul, ca şi cum el ar fi condiţia acestuia, ceea ce ar răsturna raportul de recesivitate, ci este un posibil independent. Eroarea lui Kant a fost de a face din „transcendental", în sensul de posibilitatea oricărei experienţe, condiţia oricărui fenomen real, a naturii. Pentru Kant, toate formele intui-

tive şi noţionale ale raţiunii sînt condiţii *a priori* ce fac posibilă experienţa obiectivă. In acest „posibilism transcendental", Kant rămîne tributar definiţiei date filozofiei de către Leibniz şi Wolff : filozofia este ştiinţa posibilului ca posibil, adică a unor noţiuni gîndite fără contradicţie. Dar tot de la Leibniz se ştie că realul cere un *complementum possibilitatis,* că deci realul nu este numai ceea ce este posibil, dar şi ceea ce este *composibil,* deci ceea ce nu se „contrazice" cu celelalte date ale realităţii. Prin această lipsă de contradicţie extrinsecă se introduce relaţia în posibil, dar relaţia nu este în cazul de faţă decît expresia relaţiei specifice realului, a relaţiei de acţiune : composibilul este totuna cu relaţia de acţiune, căci nu toate datele pot acţiona laolaltă pentru a construi lumea. în rezumat, posibilul ca tare nu are o structură relaţională. Irealul nu se teme de absurd, de contradicţii, întrucît el este exprimat de imaginaţia omului, însă o astfel de contradicţie nu anulează posibilul ireal, ci mai degrabă îl întreţine. Suprarealul are prin sine o structură necontradictorie, fiindcă fiecare general are propria sa natură împăcată cu sine. Contradicţia se strecoară în suprareal tot prin gîndirea sau *exprimarea* omului. Aci limbajul" trebuie să fie sever disciplinat. Realul are însă o relaţie de composibilitate sau de co-acţiune, care poate fi şi este aproape totdeauna legată de conflicte, de antagonisme, dar acestea nu sînt în sens propriu, autentic, contradicţii.

O menţiune aparte se cuvine posibilităţii pur logice, adică *problematicului,* incertului, ipoteticului. Incertitudinea nu se referă la structura lucrurilor, la obiecte, cum vom constata mai jos în aşa-numita posibilitate *parţială,* ci la cunoaşterea noastră. Omul de ştiinţă care caută să descopere cauza unui fenomen, de exemplu a tumorii cancerului, ştie bine că această cauză există, este reală şi că acţionează necesar, dar el n-o cunoaşte. Pe temeiul cunoştinţelor de care dispune, omul de ştiinţă formulează o „ipoteză" cu un anumit grad de probabilitate sau de apropiere de certitudine. Faptele cunoscute nu contrazic făţiş ipoteza, care de aceea este posibilă. Dar această posibilitate este, cum spune Hartmann, disjunctivă : poate că este aşa, poate că nu este aşa. Un singur fapt nou poate să răstoarne ipoteza şi să determine formularea alteia, din care a dispărut ca *imposibilă* explicaţia dinainte. Dacă ipoteza are ca obiect desfăşurarea unui proces care nu s-a terminat încă, atunci pătrundem în zona întunecată a posibilului real, care în filozofia europeană este un adevărat „copil al suferinţei" sub raport teoretic şi nu mai puţin sub raport practic.

Dacă am vrea să rezumăm concepţiile despre raportul dintre posibil şi real, nu ne-am înşela reducîndu-le la următoarea alternativă : posibilul sau precede realul, sau îi urmează. Teoria posibilităţii ca factor ce premerge realul este cea mai veche şi cea mai stăruitoare pînă astăzi, chiar şi la acei care cred că s-au emancipat de ea. Posibilul premerge realului, fiindcă se crede că realul, înainte de a deveni real, este numai posibil. însuşi Hartmann situează realul între posibil, care merge în frunte, şi necesar, care întăreşte realitatea. Desigur, realul este din punct de vedere logic lipsit de contradicţie, deci este posibil, situaţie care nu asigură întâietatea posibilului, ci numai arată că există un anumit posibil logic-matematic, indisolubil legat de expresivitatea verbală

a omului. Adevărata teorie a priorității posibilului față de real consideră realul ca precedat de un număr nesfîrşit de posibilități, din care numai una se realizează. Realitatea este plină de posibilități, asemenea unor fantome doritoare de a se încorpora, de a deveni reale. Deci din toate posibilitățile numai una primeşte seva, sîngele realității şi astfel dintr-un strigoi ea devine o ființă în carne şi oase. împotriva acestei concepții patronată de Aristotel şi apoi de scolastici, concepție care face din posibil (potențial) un fel de anticipație ştearsă, fără vlagă a realității, concepția megarică reprezintă o reacție prin exces, din nefericire fără nici un răsunet istoric mai adînc. Conştiința naivă nutreşte şi ea convingerea că realul este mai întîi posibil, că este o prefigurație a existenței, ceva hibrid între real şi ireal. Cum să admită conştiința populară teza lui Diodoros Kronos că posibilul este numai ceea ce se realizează? Dacă este real, mai are nevoie un dat să fie şi posibil? Nedumerirea este legitimă. Potrivit concepției noastre, această dublare nu este cerută de fapte : realul nu este şi posibil, ci este numai real. Atunci ce este posibilul ? Este în adevăr dublarea realului, dar numai după- ce s-a produs ; este umbra proiectată de real. H. Bergson, în articolul *Le possible et le reel,* publicat în 1930 cu ocazia premiului Nobel, a exprimat clar a doua interpretare a raportului dintre posibil şi real. Realitatea împlinită, care a servit ca temei pentru un enunț adevărat, aruncă umbra sa în trecut : ea pare că a preexistat sub forma de posibil propriei sale realizări. Este un fel de *filius ante patrem.* De aci rezultă şi pretenția că posibilul anticipează viitorul. „Judecind că realizarea adaugă ceva simplei posibilități : posibilul ar fi existat din toate timpurile ca o fantomă care îşi aşteaptă ceasul, el a devenit realitate prin adăugarea unui lucru, prin nu ştiu ce transfuzie de sînge sau de viață. Nu vedem că dimpotrivă posibilul implică realitatea corespunzătoare cu ceva mai mult care se adaugă, fiindcă posibilul este efectul combinat al realității odată apărută şi al unui dispozitiv care o aruncă înapoi. Ideea imanentă celor mai multe filozofii şi naturală spiritului uman a posibililor, care s-ar realiza printr-un cîştig de existență, este deci o curată iluzie" *(La pensee et le mouvant,* p. 129). „Trebuie să ne împăcăm cu această idee : realul se face posibil şi nu posibilul devine real" *(ib.,* p. 132).

Există totuşi, cum recunoaşte însuşi Bergson, şi un al doilea sens al posibilului, a cărui împletire cu realul apare mai îndreptățită. In acest nou sens, posibilul este „capacitatea", .„predispoziția", „germenele", „virtualitatea" pentru o anumită realizare. Modelul real al acestei posibilități este viața, dezvoltarea organismelor dintr-un embrion, care conține ca o „posibilitate" întreg organismul de mai tîrziu. Este evident că acest posibil presupune realul, că deci eşte_recesiv. Mai mult, ceea ce numim virtualitate, „capacitate", „predispoziție'-"eTe este ea însăşi reală. Germenele însuşi nu este „pură posibilitate", ci este un crîmpei de realitate capabil de a se amplifica. Posibilitatea este dezvoltarea acelui germene. Nu uităm că dezvoltarea este ea însăşi reală, fiindcă este condiționată real, fiindcă aşadar presupune intervenția unor cauze reale ajutătoare : umiditate, temperatură, hrană etc. Capacitatea arhitectului de a construi mai cere, pentru a duce la realizări, mijloace de construcție, forța de muncă a altora, ca şi a arhitectului, cu inițiativa şi perseverența

sa. Aci, în definirea posibilului ca predispoziție şi capacitate, revine un rol deosebit voinței omeneşti, caz special de care vom vorbi îndată. Vorbim aşadar de „posibil real" ori de cîte ori sînt date unele condiții reale, dar lipsesc altele, iar posibilitatea rezultă din proporția dintre condițiile reale prezente şi condițiile reale viitoare. Se poate vorbi şi de „posibilitate parțială", termen pe care îl respingem, fiindcă el se asociază prin contrast cu „posibilitatea totală", adică cu o posibilitate care este totuna cu totalitatea condițiilor reale. Expresia dubioasă de „posibilități parțiale" se aplică ceva mai legitim în următorul caz : sînt date toate condițiile pentru producerea unui fenomen, afară de una singură. Prăbuşirea arborelui putred aşteaptă numai o vijelie, o ultimă condiție reală, care se adaugă celorlalte condiții reale, producînd evenimentul care cufprinde pe acela care nu cunoaşte acumularea condițiilor reale. Dar se poate întîmpla ca să fie date toate condițiile afară de una, care însă nu se produce. Atunci fenomenul nu mai este „parțial" posibil, ci este de-a dreptul imposibil (vezi J. Hessen, *Das Problem des Moglichen,* „Philosophisches Jahrbuch", vol. LIII, 1940). Deci „posibilitatea parțială", cînd nu este o imposibilitate, poartă numele de posibilitate reală. Şi logicianul psiholog J. von Kries împărtăşeşte aceeaşi părere : este real posibil ceea ce „în condițiile determinante nu cuprinde nimic care să excludă apariția legal necesară a unui efect".

Pînă aci n-am întîlnit nici un caz în care posibilul să revendice o poziție independentă de aceea a realului. „Posibilitatea parțială" este drept vorbind o realitate parțială, iar ceea ce se adaugă, pentru a ajunge la un anumit efect, este de asemenea real. Să fi fost oare „posibile" mai multe rezultate sau efecte, din care numai unul a devenit real ? Mulțimea de posibilități, înainte de realizare, este o iluzie *post festum* sau după tragerea loteriei. Orice eveniment nou este determinat de o cauză reală, de constelația reală a condițiilor. Jocul variat al condițiilor se explică prin complexitatea realului. „Posibilitățile" sînt proiectări mintale produse de ignorarea complexității cauzelor şi a obstacolelor ce împiedică desfăşurarea cauzelor.

Se pare că problema posibilului primeşte date noi, care o aşază în altă lumină, dacă intervine voința omului. Este o credință foarte răspîndită că viitorul, de exemplu, al unui tînăr este un vast cîmp de posibilități şi că depinde de decizia şi stăruința voinței sale de a realiza o posibilitate sau alta. Viitorul nu este totuşi „împărăția posibilităților", dacă prin posibilități înțelegem o lume de umbre, fără nici o legătură cu realitatea, lume care printr-un decret, printr-un *fiat* al voinței primeşte suflul vieții, adică al realului, pentru ca ele să devină din slăbănoage posibilități realități pline de energie. Desigur, sînt împrejurări plastice, cînd voința decide realul prin alegerea ei, prin iruperea ei „realizatoare". Putem chiar exagera puterea de transformare a voinței ferme, neînduplecate. Dar este prudent să nu uităm că meandrele cursului vieții sînt dependente şi de alte împrejurări externe, nu numai de voință. Dacă nu ne-a părăsit prudența, este bine să ținem trează conştiința că voința este un factor real printre ceilalți factori reali. Adevărul este că nu ştim niciodată cu precizie ce anume depinde de puterea voinței şi ce stă sub puterea împrejurărilor, a „destinului". Înainte de a fi încercat nu ştim bine dinainte ce putem şi ce nu putem. Uneori entuzias-

mul, credința, voința riscului pot realiza mai mult decît calculul pe baza condițiilor obişnuite. De aceea unii vorbesc, ca de o normă etică, a încerca imposibilul (J. B. Kozak, *La norme morale : ultra posse tenemur,* ^Țcavau-x. da IX-e Om^es **vaSeEfc.** <iâ. ^^ilas^**J**^isi' , ^. ^ şi urm.). Caracteristica esențială a culturii europene după revoluția franceză pînă astăzi este credința aproape magică în puterea revoluționară a voinței omeneşti, mai întîi în puterea ei catastrofică, „nihilistă", de distrugere, şi apoi în puterea de construire a unei „vieți noi". In acest sens, se poate spune că omul european este ființa ce simte că are înaintea sa larg deschis domeniul posibilului. îndată ce europeanul a rupt lanțurile îngrădirilor tradiționale, i se deschide perspectiva unor posibilități minunate a căror realizare el o năzuieşte fără odihnă şi în ciuda decepțiilor. Neizbînda simplelor proiecte ale gîndirii, a utopiilor, este considerată ca vremelnică şi ca o verificare a puterilor sale. Un nou efort, mai bine pregătit şi susținut, poate va fi încoronat de succes. J. Riviere, în *De l'Allemand,* ține să arate că o trăsătură a caracterului german este voința de a se arunca înainte, fără a ține seama de împrejurări, îndată ce a conceput o posibilitate. Este aci mai degrabă o caracteristică a europeanului şi poate chiar a omului în general. Prin aceste considerații nu promovăm indeterminismul voinței şi cu atît mai puțin indeterminismul realului. Voința nu face dintr-o simplă posibilitate o realitate, numai sub pretextul că viitorul este nedeterminat. Viitorul nu este niciodată nedeterminat, ci numai indiferent față de factorii ce-1 determină ca real, printre factori voința avînd un rol însemnat. Viitorul nu este tărîmul posibilului pur, ci el continuă realitatea prezentului şi a trecutului. Nedeterminarea viitorului este tot mai îngrădită de factorii reali care se succed şi care fac viitorul să fie determinat. Cu cît se înmulțesc condițiile determinante, cu atît se îngustează „cercul posibilităților" (N. Hartmann, *op. cit.,* p. 237). Numai cel ce nu cunoaşte desfăşurarea procesului real, succesiunea condițiilor realizate, crede că viitorul putea să fie altfel decît a fost. Voința este una din condițiile reale ; ea are superioritatea conştiinței, care poate introduce cauze materiale ce nu existau în lume, sau care poate suprima obstacolele existente înainte de intervenția omului. La om posibilul este dat nu ca o fantomă în mijlocul realităților, ci sub formă de plan, de proiect, de „ideal", pe care omul, prin activitatea sa, îl realizează, ceea ce înseamnă că posibilul nu planează ca un strigoi, ci intră în țesătura realului.

In rezumat, realul este structurat relațional tocmai datorită „asprimii" sale, „presiunii" exercitate de relația activă inerentă realului, în timp ce posibilul şi necesarul n-au o structură relațională, dar primesc relațiile de acțiune ale realului. Posibilul şi necesarul sînt indiferente față de relație. Realul şi necesarul sînt congruente. Dacă nu orice real este necesar — vom vedea îndată de ce —, realul este necesar ori de cîte ori intervine o cauză. Dimpotrivă, realul şi posibilul nu au strînsa solidaritate pe care o afirmau odinioară megaricii şi azi încearcă să o justifice N. Hartmann. Posibilul se împleteşte cu realul numai cînd el se prezintă ca o *realitate* „parțială", „necompletă", „nedeterminată", în curs de formare. Pentru un posibil autentic nu este loc în orbita realului. Posibilul se adăposteşte în sfera fictivului, iar a suprarealului ca „lipsă de contradicție". Numai ca rezultat al prejudecăților, analiza

modală a ocupat o poziție centrală în filozofie. Modurile nerelaționale, posibilul şi necesarul au complicat problematica filozofică şi au dus la mistificări. Nici posibilul, nici necesarul nu sînt date dinainte realului, căruia îi revine rolul secundar de a „realiza" posibilul şi necesarul. Esențialul este că posibilul nu este dat *înaintea* realului ca o fantomă şi de asemenea că necesarul nu este dat *înaintea* realului, ca şi cum nimic nou nu mai poate îmbogăți realul, ci totul ar fi prefigurat] fatal, dat dinainte în mod necesar. Un dat" necesar de la început este tot aşa de fantomatic. Filozofia nu se lasă intimidată de fantome — de fantoma falsei posibilități, ca şi a falsei necesități.

24. CONTINGENȚA-NECESITATE

Ca un epilog al cercetării modurilor, dualismul *contingență-necesilate* instalează, central, în problema structurii experienței. Nic. Hartmann consideră contingența *(Zufălligkeit)* un „mod neregulat", echivoc, îndoielnic. Noi acordăm contingenței cea mai mare semnificație, fiindcă acest mod se dovedeşte a fi îndeosebi tributar şi deci subordonat caracterelor constitutive ale lumii, contrar concepției lui Hartmann, care îi păstrează un loc aparte, inexplicabil, în rîndul categoriilor modale. Potrivit lui Hartmann, cu cît un mod este mai puțin legat de relație, categorie constitutivă, cu atît este mai pur. în grupa modurilor pure intră contingența şi realitatea-irealitatea, care de asemenea se dispensează de relație. Contingența se defineşte prin caracterul de a suprima toate modurile relaționale : posibilul, imposibilul, necesarul. „De aceea contingența nu este un mod între altele, ci numai vaga expresie totală pentru dispariția modurilor relaționale şi izolarea celor absolute" *(Moglichkeit und Wirklichkeit,* p. 222). în concepția lui Hartmann, contingența are următoarele sensuri : a) accidentalul, hazardul sau întîmplarea, sens just; b) ceea ce are o cauză, şi ca atare poate fi explicat, dar nu are în sine rațiunea de a fi — sens inocent, căci orice, afară de Dumnezeu, se subsumează acestei contingențe ; c) ceea ce exclude în mod absolut necesitatea, fiindcă nu depinde de nimic, este fără legătură cu altceva, pluteşte izolat — sensul autentic, cel mai însemnat. în această situație limitrofă se cuprind începuturile de serii necesare, principiile lumii şi cunoaşterii, deci însuşi Dumnezeu şi principiile logice. Ciudat în teoria lui Hartmann este că contingența este reversul necesității, care este prototipul relaționării, dependenței, conexiunii. Aşadar, contingența, care este negativul, este aşezată pe acelaşi plan cu necesitatea, care este pozitivul. Este ca şi cum am spune că electricitatea negativă este negația oricărei electricități, nu a unei anumite electricități sau că numerele negative suprimă numărul în genere. Aceeaşi impresie de ciudățenie face şi ideea de contingență în existențialismul lui J.-P. Sartre. „Existența" pură este contingență. „Esențială e contingența. Vreau să spun că prin definiție existența nu este necesitate. A exista înseamnă *a fi aci* pur şi simplu. Existenții apar, pot fi *întîlniți,* dar nu pot fi niciodată *deduşi [...]* contingența nu este o aparență ce poate fi împrăş-

tiată : este absolutul, deci gratuitatea perfectă" (Sartre, *La Nausee*r p. 169).

Cum vom înlătura impresia de ciudat pe care o lasă în urma sa, ca o dîră, teoria contingenței la Hartmann şi Sartre ? O cale ar fi negarea contingenței. Nimic nu există în lume cu totul izolat, fără conexiune, fără un temei. Deci contingentul (accidentalul, hazardul) este o curată iluzie produsă de ignoranța noastră — aspect care va fi reluat. Dacă suprimăm contingența ca absolută izolare şi neconexare, se pare că ne rămîne să afirmăm că tot ce este dat este condiționat, fundat, deci este necesar. Noi nu împărtăşim ideea că contingența este o iluzie, deci că tot ce este dat are modalitatea necesității. Dar nici nu facem din contingență şi necesitate termeni ce se contrazic şi se exclud. Intre ei există opoziție, însă o opoziție recesivă. Deci recesivitatea se exercită nu numai de la posibil şi necesar față de real, dar şi de la necesar față de contingent, împrejurare care ne dezvăluie că contingența nu este pur negativă şi că este intim legată de realitate. Contingența nu exclude necesitatea, ci amîndouă sînt legate ca frații siamezi, necesitatea luînd rolul recesiv, contrar aşteptărilor. Necesitatea este opusă contingenței, dar funcția ei este o întregire recesivă a contingenței. Contingentul nu exclude necesarul, ci se înserează în acesta, pentru a-i răpi rigiditatea, lipsa de suplețe pe care realitatea nu o poate tolera. Realitatea nu stă sub jugul unei necesități indefectibile. în cadrul ei, contingența domină, dar este necontenit contrabalansată de necesitate, aşa cum pluralitatea este retuşată de unitate, noutatea de identitate (repetiție), individualul de general. Vom vedea îndată că contingența este un alt nume, un alt aspect pentru noutate, individualitate şi multiplicitate. Caracterul dominant al contingentului nu mai surprinde, dacă contingența este temperată recesiv de necesar şi dacă —- îndeosebi — realul, ca relație de acțiune, cere neapărat contingența. Aşadar, contingența nu elimină raportul de acțiune al realului, ciuL-adînceşte, îi dă un cîmp mai vast de manifestație. Pe scurt, contingența domină necesarul,^dar\ amîndouă sînt dominate de real. **V_«^**

începem prin a examina fețele • contingenței. Forma cea mai generală, dar nu şi superioară, a contingenței este *hazardul,* întâmplarea, iar forma cea mai restrânsă, dar superioară, este *accidentalul.* Să considerăm întîi pe acesta din urmă. Accidentalul este opus esențialului, ca atare şi el este o notă generală, însă una care poate fi pierdută fără ca lucrul să înceteze ceea ce el este — esențial. Folosindu-ne de un exemplu al lui Hartmann, vom spune că este esențial ca suma unghiurilor dintr-un triunghi să fie egală cu 180°, dar este contingent (accidental) ca un unghi să fie de 65°. Cum determinarea accidentală este.tot o notă generală, şi ea este necesară ca tot ce este general. Ceea ce dintr-un punct de vedere este accidental, neesențial, din alt punct de vedere poate fi esențial, aşa încît se poate afirma că nimic general nu este *absolut* accidental, contingent, neesențial. Pentru o anumită figură geometrică sau pentru un anumit unghi de refracție, unghiul de 65° poate să fie esențial. Trecem acum la alte forme ale contingenței, pentru a încheia cu specia cea mai răspîndită, cea mai populară a contingenței, cu hazardul.

începem prin a elimina din cadrul contingenței un sens foarte răspîndit la unii din gînditorii contemporani : contingența este libertatea, este chiar acțiunea „spontană". Dacă prin spontaneitate se înțelege lipsa de orice cauză, o astfel de libertate se confundă cu hazardul în sensul său cel mai anevoie de primit. în realitate, nimic nu este absolut fără cauză, un *deus ex machina,* un salt din nimic. Tot ce apare este așa şi nu altfel, este într-un anumit fel, este determinat, ca atare presupune condiții care îl determină să fie aşa şi nu altfel. Dar libertatea poate să nu însemne hazard, apariție întîmplătoare, ci să însemne apariția a ceva nou, unic. Cu acestea trecem la sensul legitim al contingenței. Contifc gența este asociată cu două componente"de eSp^Me''âle ~experienței : individualitatea şi noutatea. Dacă realitatea este acțiune şi acțiunea constă în schimbări, atunci individualul, care este schimbătorul şi activul, este constitutiv realității. Nu reamintim că individualul este activ datorită proprietăților sale generale, care de aceea lucrează necesar. Dar şi activitatea individualului însuşi trebuie să se înregistreze în sînul realității : această acțiune a individualului ca atare reprezintă contingența. Trebuie să subliniem că contingența individualului este încadrată de necesitatea-acțiunilor ce decurg din proprietățile generale,ba .chiar apare ca o sumă niciodată terminată a acțiunior necesare emanate de la proprietăți. Contingența individualității introduce în cadrul realității o suplețe, o bogăție, fără de care necesitatea, stăpînă absolută, ar constitui o atmosferă înnăbuşitoare, paralizantă. Necesitarismul spinozist, înțeles consecvent şi dus pînă la capăt, nu stimulează acțiunea şi deci nu tolerează ceea ce Spinoza numeşte *actuosa essentia,* ca proprietate a naturii-Dumnezeu. Nicăieri nu apare atît de luminos rolul contingent al individualității ca în voința liberă. Libertatea nu este negarea necesității şi a determinismului, ci este determinismul individualității, aj eului. Intervenția individualității nu suprima necesitarismul şi determinismul, ci oferă acestora un cîmp de manifestare recesivă, mai suplă, mai vie. Dacă individualitatea este factorul constitutiv al realității, prezența ei este fundamentală în configurația lumii şi odată cu ea aceea a contingenței.

Individualitatea este asociată cu noutatea în lume. In filozofia franceză a contingenței, de la Boutroux la Bergson, contingența este identificată cu noutatea. Dacă noutatea există oriunde se întîlneşte diversitate, multiplu, atunci noutatea şi prin urmare contingența există pretutindeni în lume, nu pentru a înlătura identitatea, repetiția, ci pentru a da acestora prilejul de a se manifesta şi de a se exercita cît mai amplu. Este un fals raționalism acela care neagă, odată cu schimbarea şi devenirea, noutatea, aşa cum se mîndrea, în singularitatea ei, filozofia eleată. Dacă problema noutății a devenit atît de gravă, de chinuitoare, răspunderea o poartă prejudecata care transformă artificial, schematic, rațiunea în simplă repetiție, în tautologie, ca şi cum deosebirea, multiplul, noutatea n-ar fi tot aşa de „inteligibile" ca şi contrarii lor. Contingența țni exclude cauzalitatea, ci numai cauzalitatea redusă la identitatea generalului, ca şi cum generalul nu ar fi dependent de individualul căruia™!! aparține (compară Ernst Troeltsch, studiul *Die Bedeutuug des Begriffs der Kontingenz,* în volumul *Zur religiosen Lage, Religionsphilosophie und Ethik,* 1913, ed. a Il-a, 1922). Contingența ex-

primă aşadar bogăţia, caracterul neistovit al realităţii, caracter care nu exclude necesitatea, ci numai răpeşte necesităţii rigiditatea şi rolul dominant şi absolut. Orice necesitate reală este „relativă". în adevăr, orice real este necesar, fiindcă este dependent de altceva, de o cauză, de o condiţie generală, dar şi aceasta, la rîndul ei, este un efect, un condiţionat, o dependenţă de altceva — şi seria nu poate fi încheiată. Realitatea este nesleită în seria cauzelor şi efectelor, pe scurt, este contingenţă, dar pactizează cu necesarul. Pentru G. Simmel, necesitatea este absolută, ori de cîte ori un proces sau un obiect nu mai este dependent de altceva în afară de sine, ci există în sine şi prin sine. „Necesitatea unui proces sau a unui obiect este deci absolută, numai cînd ea nu depinde de un pbiect străin, din afara sa, ci constă ca necesitate în sine şi prin sine însuşi. Critica a arătat demult că o asemenea necesitate nu există, ci mai degrabă orice real este numai relativ necesar" (Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaften,* ed. a III-a, 1911, p. 203). Necesitatea „relativă" este dar necesitatea prin altul. Surprinzător este că necesarul prin sine, absent, ceea ce se determină prin sine, a fost definit dimpotrivă ca libertate. Dumnezeul lui Spinoza lucrează necesar numai potrivit naturii sale şi tocmai de aceea este fiinţa liberă. Libertatea şi necesitatea prin sine coincid. Vom vedea că libertatea şi necesitatea nu se exclud nici în fiinţa noastră, în conştiinţa umană, pe temeiul aceleiaşi structuri. Libertatea este o determinare specifică, este autodeterminarea, dar nimic nu ne sileşte să considerăm determinarea prin sine ca o necesitate absolută. Nimic nu se determină, *în mod absolut,* prin sine, ci totul stă în reţeaua de determinări prin altul, de necesitate „relativă". Determinarea prin sine este caracterisica libertăţii care se armonizează recesiv cu necesitatea, excluzînd necesitatea absolută din cadrul realului. Tot ce se determină prin sine şi deci este liber este determinat şi prin altul, nu este izolat, absolut, cum este numai Dumnezeul transcendent. Ştim dintr-un capitol precedent că necesitatea este subordonată generalului, deci că orice acţiune a generalului este necesară, independent dacă necesitatea este relativă sau absolută.

Hazardul este treapta de jos a contingenţei, dar este o contingenţă îndeobşte primită. în sensul popular, hazardul semnifică două lucruri : a) ceea ce vine împotriva aşteptărilor şi scopurilor noastre, ceea ce este cauzat independent de voinţa noastră şi mai ales împotriva voinţei noastre ; b) este arbitrarul, ceea ce apare „de la sine", iraţional, capricios, ca o derogare de la axioma cauzalităţii. Nu este vorba aci de ignorarea cauzei, ci de absenţa oricărei cauze. Primul sens este inofen-, siv ; al doilea este dimpotrivă ofensiv, chiar foarte ofensiv, şi de aceea se cere îndeosebi examinat. Este hazardul anularea oricărei cauze ? Nimic real nu este total străin de principiul cauzalităţii. Ne aflăm însă . în faţa unei situaţii mai complexe, dar nu excepţională, ci comună. Ha-, zardul are o cauză, adică el este un efect, un rezultat şi totuşi el nu este un produs, un efect, un rezultat, asemenea celorlalte efecte. Hazardul posedă note specifice, datorită cărora el se opune necesităţii şi totodată el admite prezenţa recesivă a necesităţii sub_cele două specii ale acesteia : cauză şi lege. Structura specifică a hazardlîhiT~a fosFrelevată mai consecvent şi sistematic de gînditorul francez Augustin Cournot. Potrivit concepţiei acestuia, universul nu este constituit dintr-o singură ,

serie cauzală, care ar impune omului un necesitarism greoi, ci este alcătuit dintr-o pluralitate de serii sau fibre cauzale, care sînt independente, dar se întretaie, se încrucişează, interferează, „coincid". Fiecare serie ascultă strict de cauzalitate, ca de exemplu prăbuşirea unei avalanşe, de o parte, şi trecerea prin locul acela a unei caravare turistice sau a unui tren care stă sub imperiul legilor mecanice şi al prescripţiei orarului [de altă parte]. Dimpotrivă, întîlnirea celor două serii cauzale este „întîmplătoare", este un hazard ce are caracterul de unicitate. Este un „caz", un „accident", un fapt singular sau „istoric", ceea ce nu înseamnă un caz rar sau extraordinar. Hazardul, în acest sens, are drept cauză întretăierea a cel puţin două serii cauzale, dar nu constituie o lege, fiindcă nu are în sine direcţia repetării, cu toate că el se petrece, cum vom vedea, pe un fond de repetiţii, de legalităţi. Cu cît realitatea este mai bogată în proprietăţi (generale), deci în acţiuni necesitate, cu atît mai numeroase vor fi „hazardurile", interferenţele de serii, „imprevizibilul". Este destul să ne gîndim că naşterea, eveniment existenţial în sine banal, dar hotărîtor pentru fiecare, este produsul hazardului. întîlnirea unui bărbat şi a unei femei, căsătoria lor şi naşterea acestui copil sînt tot atîtea linii cauzale care dau o conjunctură unică.

Toate aceste interferenţe puteau tot aşa de bine să nu aibă loc. Conceperea sub impulsul unui instinct orb combină două celule, din mii de alte celule, şi zămislesc un germene care, din mulţi alţi germeni avortaţi, ajunge la o dezvoltare normală. S-a exagerat dramatic rolul hazardului în viaţa individuală, ca şi cum hazardul n-ar fi încadrat *dt* aproape de necesitate. Sînt tipice pentru o anumită stare de spirit de la sfîrşitul secolului al XlX-lea următoarele reflecţii ale lui L. Bourdeau : „apariţia indivizilor este rezultatul unui hazard ; existenţa lor se desfăşoară de-a lungul unei serii de hazarduri, iar moartea, care îi pune capăt, este un ultim hazard. Fenomen accidental şi trecător în sînul realităţii universale şi pururea schimbătoare, fiinţa umană se ridică o clipă şi dispare îndată ca un val la suprafaţa oceanului" (L. Bourdeau, *Le probleme de la mort,* 1893, p. 299).

Fenomenul interferenţei de serii cauzale este un caracter structural al universului, nu numai al vieţii. „Hazard, în această semnificaţie — scrie Fr. Jodl —, este numărul imens de situaţii şi combinaţii, pe care le realizează legile naturii date fiind mărimea lumii şi mulţimea părţilor ei ; hazard este ceea ce modifică efectul unei cauze prin înserarea acesteia în complexul altor procese ; hazard este ceea ce face pe anumiţi indivizi sau anumite lucruri să ajungă la puncte ale spaţiului şi timpului, acolo unde ele, potrivit raporturilor ce le împresoară, pot asculta de o anumită legalitate sau pot exercita însele anumite efecte" (Fr. Jodl, *Vom- Lebenswege,* studiul *Der Begrijj des Zufalls,* voi. I., 1916, p. 522).

Spuneam înainte că fiecare intersecţie de linii cauzale este unică, individuală. Oare intersecţia unică a liniilor cauzale generale anulează generalitatea şi necesitatea cauzelor, legalitatea ? Avem prilejul a sublinia din nou o latură a lumii favorabilă recesivităţii, motivul de asimetrie al existenţei. Orice serie cauzală este necesară, este deci şi o lege, o conexiune, fiindcă acţiunea cauzală are ca suport o notă, o proprietate generală. Dar seria cauzală are fundamentul ei în indivizi, în

relația de acțiune dintre indivizi, fiindcă notele generale aparțin indivizilor. Cauză, lege, necesitate au rădăcinile in individual, care, el însuşi, nu este general şi deci..nu este nici necesar, ci este domeniul contingenței, hazardului. Problema va apăreă iîrn**nou în cîmpul cercetării în capitolele următoare : „cauzalitate-finalitate" şi „determinism-libertate". Deocamdată vrem să descoperim cadrul de necesitate al hazardului, cadru cerut de împrejurarea structurală că hazardul a luat ființă din întîlnirea seriilor cauzale şi legale, deci din încrucişarea liniilor de necesitate.

Calculul probabilităților, una din cele mai uimitoare cuceriri ale certitudinii matematice, demonstrează existența unei legalități statistice[23], dacă, în loc de a considera un singur caz sau puține cazuri, luăm în considerație un număr tot mai mare de cazuri, aşa încît particularitățile fiecărui caz se anulează în fața numerelor mari. Să luăm exemplul clasic al jocului de zaruri. Fiecare aruncare de zaruri este strict necesitată, fiindcă ea se desfăşoară în condiții bine determinate. Dar condițiile sînt de două feluri : de o parte condițiile constante {forma şi greutatea zarurilor, netezimea mesei pe care cad zarurile etc), de altă parte sînt condițiile variabile (impulsul aruncării, mişcarea zarurilor în mînă sau într-un cornet etc). Hazardul exprimă nu independența reciprocă a diferitelor aruncări de zaruri, ci independența reciprocă a condițiilor *variabile* față de condițiile *constante.* De aceea între succesivele aruncări de zaruri nu există nici o legătură şi „succesiunea" lor nu poate fi prevăzută. Totuşi, calculul probabilității dă rezultate, dacă se aplică la o pluralitate de cazuri, şi anume probabilitatea creşte paralel cu numărul cazurilor.

Se explică uşor de ce. Prin repetiție, condițiile variabile ale aruncărilor individuale se anulează şi dau o medie constantă, o legalitate •statistică. Aşadar, hazardul nu este absolut. Cum repeta Franz Brentano, nu există hazard absolut, fiindcă există o lege a hazardului exclus (Fr. Brentano, *Versuch uber die Erkenntnis,* 1925, p. 153). Hazardul calculat cu probabilitate nu înlătură ideea de cauză şi de lege, cauza şi legea fiind indisolubil legate ori de cîte ori cauza este o proprietate generală. Individualul, fundamentul realității, reprezintă contingența încadrată în necesitate, întocmai cum individualul este constituit din note generale. Hazardul, ca factor integrant al lumii, exclude numai legalitatea rigidă, determinismul fatalist al spinozismului, ideea că totul este pură repetiție fără noutate şi contingență. Nenumărate sînt realizările universului, dată fiind bogăția elementelor şi a combinațiilor lor. Să ne gîndim bunăoară că desfăşurarea celei mai concrete legi implică nenumărate devieri ce o întunecă, o maschează, dar nu o împiedică şi încă mai puțin o suprimă. Dacă în sfera astronomiei devierile de la traiectoria planetelor fixată de legile lui Kepler sînt neglijabile, ele devin tot mai numeroase şi mai greu de trecut cu vederea cu cît ne apropiem de sfera diametral opusă astronomiei, de istorie. Apropierea de individual, caracteristică pentru istorie, nu suprimă legea, ci o face suplă, statistică, aplicabilă la valori mijlocii. Putem vorbi de „legile hazardului", fiindcă, alături de hazard şi ca un fundal al lui, lumea posedă o ordine, un determinism, o legalitate, o vastă zonă de repetiții şi identități. Există anumite identități sau constante care pot intra în cele mai variate com-

binații și pot avea cele mai felurite rezultate, fără ca ele însele să se modifice. Numai pentru imaginație, nu și pentru realitate, numai pentru utopii, nu și pentru realizări, combinațiile sînt indefinite. Numărul combinațiilor, oricît de enorme ar fi, are limite în condițiile generale ale realității în genere și ale realității umane îndeosebi. Cum spunea moralistul francez, de origine italiană, abatele Galiani (secolul al XVIII-lea), „zarurile lumii sînt măsluite" ; ele produc din individualul și contingența primordială a lumii legi, factori constanți, repetiții. Ne interesează mai puțin contingența, individualitatea care, prin caracterul lor dominant, sînt luate cu drept cuvînt ca de sine înțelese, și vrem să aflăm mai degrabă rezultatele necesare și universale, legalitățile, atît cele mari, impunătoare, cît mai ales cele șovăielnice, ascunse, vulnerabile prin complexitatea lor. Am vrea să surprindem legea cea mai aproape de izvorul ei, cea mai aproape de contingent și individual.

Aristotel, în lucrarea de logică *De interpretatione,* și anume în cap. 9, scris cu o vervă magistrală, demonstrează că necesitatea se aplică numai la prezent și trecut, nu și la viitor care rămîne contingent. Un viitor necontingent, necesar suprimă libertatea voinței și o subjugă unei necesități sinonimă cu fatalitatea. Voința noastră este liberă, dacă produce efecte care fără intervenția ei n-ar fi fost posibile. Ceea ce Aristotel enunță despre viitor este valabil deopotrivă pentru prezent și trecut, numai că — adăugăm noi — contingența nu exclude necesitatea, ci se încadrează în ea și presupune prezența ei recesivă. Contingența este izgonită numai de fatalism, de acea fantomă a necesității, de care vorbeam înainte : tot ce s-a întîmplat, se întîmplă și se va întîmplă, a fost dat de la început, adică a fost predeterminat — noutatea este principial exclusă. De asemenea, Aristotel a căzut în eroarea de a primi poziția megaricilor (Eubolides, Diodoros etc.), care susțineau că necesitatea universală este postulată de principiile logice (al contradicției și terțului exclus). Aristotel face concesia nefericită că terțul exclus nu se aplică la „viitorul contingent", în timp ce el rămîne valabil pentru restul timpului. In realitate, principiul terțului exclus valorează universal, independent de timp, fără a pune în primejdie existența contingentului, hazardului și libertății în orice porțiune a timpului. Dealtfel, însuși Aristotel se apropie, către sfîrșitul capitolului; de soluția justă.

Cităm, pentru a încheia, un ultim înțeles al hazardului, inocent, minor, dar și cel mai popular : *hazardul finalist.* Apare drept hazard tot ce se întîmplă împotriva scopurilor, intențiilor și așteptărilor omului, ca și tot ce se întîmplă potrivit acestor scopuri și dorințe. Căci există nu numai un hazard nefavorabil, negativ, „neșansa", „nenorocul", dar și un hazard favorabil, „șansa", „norocul". Omul cu scopurile sale este măsura hazardului. De aceea anticii, mai ales Aristotel, considerau ca hazard tot ceea ce se întîmplă „automat", „de la sine", adică mecanic, neintenționat. Plec de acasă cu scopul de a merge în agora, scrie Aristotel ; acolo întîlnesc un creditor neplăcut — iată un hazard. Dacă plecam de acasă cu scopul de a-1 întîlni, în urma unei înțelegeri prealabile, nu mai pot vorbi de hazard. Un sens asemănător dă hazardului H. Bergson. O enormă țiglă, smulsă de vînt, cade de pe acoperiș și omoară un trecător. Spunem atunci că este un hazard. Am fi spus oare la fel dacă țigla desprinsă se spărgea pe trotuar ? Poate. Dar atunci ne-am fi gîndit

vag la un om care ar fi putut să se găsească acolo sau ne-am interesa, pentru un motiv special, de acea porțiune din trotuar. In amîndouă împrejurările, există hazard numai fiindcă un interes uman este în joc şi fiindcă lucrurile s-au petrecut oa şi cum omul ar fi fost luat în considerație, fie pentru a-l servi, fie pentru a-l păgubi. Semnificația umană a unui efect colorează cauza, în sine mecanică, cu intenții umane. „Ha-f zardul este deci mecanismul care se comportă ca şi cum el ar avea o ^intenție" (H. Bergson, *Les deux sources de la morale,* p. 155—156). Ca o expresie a acestui mod de a concepe hazardul se prezintă afirmația /care se repetă şi astăzi că concepția mecanică, adică aceea care admite numai cauze „oarbe", explică procesele universului ca „întîmplătoare", ca simple rezultate ale hazardului. De data aceasta hazardul este întrebuințat pentru a releva o ascunsă intenție duşmănoasă omului, o manifestare diabolică a unor puteri „brute", dacă nu chiar „înnebunite" şi „iresponsabile".

în rezumat, universul nu este condus numai de necesitatea legii, a cauzelor, ci cunoaşte, la temelia lui, contingența, hazardul, „accidentul"; universul nu este numai cosmos, dar şi haos, însă hazardul, contingența, multiplul, noul, „haosul" stau sub acțiunea recesivă a necesității, sînt împletite cu necesitate, identitate, repetiție, unul, care în funcția lor recesivă cîştigă semnificația majoră a ordinei, a legalității. Cum se ştie, recesivitatea nu ştirbeşte întru nimic rolul necesității, ci numai o aşază la locul ce i se potriveşte ca resort al realului, nicidecum ca obstacol al proceselor, ca moarte a devenirii, ca factor inhibitor sau limitativ al „vieții" universale. Necesitatea realității, a lumii nu este absolută, ci ea înfige rădăcinile sale în contingență, cu care ea con-Aiețuieşte recesiv. Realitatea nu este nici contingență pură, cum înclină să creadă unii contemporani, nici necesitate pură, însă mai mult în simpatia modernilor, ci este o contingență ca factor dominant încadrată şi servită de necesitatea cauzală sau finalistă. Că lumea noastră este iremediabil dominată de contingență este, cu o altă justificare ontologică, certitudinea cea mai intimă a filozofiei lui Aristotel, a acestei sinteze de antică înțelepciune. Numai că Aristotel ignorează funcția recesivă a necesarului în orbita contingenței universale. Contingența are primul şi ultimul cuvînt, dar totdeauna în cadrul necesității recesive.

25. EXISTENȚA-NEANT

Dualismele precedente opun recesiv existențe. Un nou dualism enunță o opoziție mai radicală : între *existența dominantă* şi *neantul dominat* sau recesiv. Este neantul o problemă atît de importantă, încît să stea, fie şi recesiv, în fața întregii existențe, aşadar nu numai a realului, dar şi a suprarealului, irealului şi idealului ? Sau mai degrabă se poate vorbi de „neantul unei probleme" ? Este neantul numai un cuvînt, despre care Eug. Duhring spune : „numai într-un obscurantism mistic extrem această inflație a nimicniciei poate fi transformată în ceva cu luciri tulburi" (Duhring, *Der Wert des Lebens,* ed. a Vl-a, 1902, p. 20). Istoria filozofiei este o repetată mărturie a importanței, a semni-

ficației pe care au avut-o în gîndirea și cultura omului cele două negații : una a existenței — *neexistență,* neființa ; cealaltă a lui ceva — *nimicul,* așadar a celor doi termeni numiți de tradiție „transcendentali", fiindcă sînt valabili la tot ce este dat. Termenul de neant însumează negația celor doi termeni transcendentali (existența, ceva) ; de aceea el va fi obiectul deosebit al cercetării noastre. Ce este neantul, în ce raport stă el cu existența ? Importanța inflaționistă acordată de trecutul filozofiei — și uneori, vom vedea, de prezentul ei — a fost întîmpinată cu ostilitate încă demult, Parmenide proclama ca o axiomă că numai existența există și este gîndită, iar neexistență nu există și nu poate fi gîndită. Mai tîrziu, Platon, care înclină să înlăture din sfera gîndirii neexistență, nimicul, neantul, îl acceptă totuși sub o formă care este un model de argumentare. Un contemporan, Oskar Kraus, elev al lui Brentano, declară neantul un simplu cuvînt care nu găsește întrebuințare de sine stătătoare (categorematică), ci numai una alături de alte cuvinte (sincategorematică sau sinsemantică). Este o „larvă de cuvînt", un *torso* de propoziție (O. Kraus, *Vber Alles und Nichts,* „Philosophische Hefte", 1930, Heft 3). încă mai înainte, Bergson vedea în neant un sunet fără conținut pozitiv. „Veți vedea că aveți de-a face cu vorbe, nicidecum cu idei și că «nimicul» n-are aici nici o semnificație" *(La pensee et le mouvant,* p. 123).

Se poate ca un anumit sens al termenului de neant să fie sau să pară golit de orice obiect, să fie sau să pară un *nedat* absolut, dar și atunci noi vorbim despre el și deci nu vorbim în vînt, ci ne referim la ceva oricît de neprecis. în genere însă neantul are un sens și încă unul destul de complicat. N-avem decît să interogăm sumar istoria gîndirii. Democrit afirma principial că, alături de „plinul", există „golul", pe care el îl confundă, pe linia unei tradiții străvechi, cu neantul, cu „nimicul"; Platon numește în *Timaios* materia neexistență *(ine on),* denumire care va apăsa ca o tară asupra materiei. Aristotel definește materia o virtualitate, deci ca ceva ce oscilează între existență și nimic. Și totuși grecii nu admiteau că ceva poate naște din nimic și poate dispărea în nimic. Creștinismul enunță îndrăzneț că Dumnezeu „creează" materia, adică o produce din nimic, din neant. Se ridică astfel o spinoasă problemă filozofică : „creația din nimic", noțiune pe care scolasticii se străduiesc să o împace cu noțiunea greacă „din nimic, nimic" (G. Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nicht,* 1934, p. 266 etc). La sfîrșitul gîndirii antice, paralel cu începuturile gîndirii creștine, neantul apare într-o ipostază nouă. El nu mai este materia, existența inferioară, degradată, ci dimpotrivă este existența maximă, este supraexistența, absolutul, Dumnezeu. Se încearcă în acest spirit nou explicarea originii tuturor lucrurilor din Nimic, adică din Dumnezeu. Aceasta este concepția neoplatonicului Plotin, ca și a gnosticului creștin Basilides. Identificarea divinului, a Existenței supreme cu Neantul a rezultat din imposibilitatea de a determina pe Dumnezeu altfel decît prin negații — vom vedea că neantul este strîns legat de negație. Nimicul este totuna cu ,.nu este" (se înțelege : „așa", adică finit, determinat). Emile Brehier, în *L'idee de neant et le probleme de l'origine radicale dans le neoplatonisme grec* („Revue de Metaphysique et de Morale", 1919), observă că, îndată ce se ridică problema originii radicale a lucrurilor, gîndirea se lovește de

dificultatea că „originea" nu poate poseda nici unul din caracterele inerente ființelor de explicat şi de dedus, fără ca prin aceasta să nu devină un lucru printre celelalte. Dar dacă „originea" nu posedă nici un caracter al ființelor derivate, el este un Neant. De altă parte, originea, fiind izvorul tuturor existențelor şi ființelor, ea trebuie să posede o existență superioară, incomparabilă, inaccesibilă gîndirii. Originea este un neant superior existențelor derivate. „Existenței se opun nu o specie, ci două specii de neexistență : neexistența care este negația absolută, pur şi simplu a existenței, şi neexistența care este izvorul şi originea existenței" (Brehier, op. *cit.,* p. 443). Dacă încercăm să determinăm prin gîndire neantul superior, el devine o existență oarecare, el încetează de a fi originea tuturor existențelor. Dilema este dar : dacă „originea" satisface *o* condiție, ea nu mai corespunde celeilalte. Şcoala neoplatonică, de la fondatorul ei, Plotin, pînă Ia cel din urmă reprezentant al ei, Damascius, este obsedată de ideea de neant, ca temă fundamentală a filozofiei. Neantul este' originea existențelor dacă satisface ambele condiții : este o existență, însă cu totul alta decît existența derivată din ea. Principiul este inefabil, de negrăit şi de negîndit. Damascius crede că a" ieşit din încurcătură, afirmînd două neanturi : unul inferior, identic cu „Unul plotinian, şi altul superior „Unului", inefabil. Tragedia neoplatonismului, constată Brehier, stă în faptul că el utilizează intelectualismul grec pentru a teoretiza o viziune mistică. Pentru grec, existența este inteligibilă, exprimabilă. Refuzînd de a recunoaşte o realitate neihteligibilă, neoplatonismul o proclamă neexistență, un neant. Doctrinele lor subtile rezultă din mirarea că se produce o prăpastie între existența profundă şi exprimabil *(ib.,* p. 475). Problematica neoplatonică a contaminat creştinismul sub forma teologiei negative a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, care a influențat misticismul medieval. Scotus Eriugena consideră pe Dumnezeu ca Nimicul, Nedeterminabilul, tot aşa misticul Eckhart, apoi mai aproape de moderni Cusanus, Iacob Bohme, pînă la Schelling în secolul al XlX-lea şi „existențialismul" secolului al XX-lea. Putem constata că în toate momentele de revărsare a misticismului înfloreşte şi o speculație asupra neantului ca valoare superioară, ca „origine", ca „fundament" al existenței. Misticismul epocii noastre trebuia să aibă un corespondent speculativ în „meontologie" *(me-on* = neexistent). Este straniu că tocmai curentul, care pretinde că a contribuit la renaşterea ontologiei în timpul nostru, a pus în centrul speculației „meontologia", doctrina neantului. Martin Heidegger, format în „fenomenologia" lui Husserl, este reprezentantul acestei „ontologii fundamentale" sau, mai exact, al acestei „meontologii" fundamentale. Nu toți reprezentanții existențialismului — termen ce cuprinde şi concepția lui Heidegger, deşi acesta repudiază termenul — naufragiază în aceeaşi noțiune de neant. K. Jaspers rămîne străin de jongleria cu neantul ; la fel italianul Nicola Abbagnano, care pune accentul pe „substanțialism" ; în sfîrşit J.-P. Sartre, deşi aşază alături de existență *(Vetre)* neantul (vezi opera *L'etre et le neant,* 1943), se îndepărtează de interpretarea mistică a neantului-origine a lumii, deci nu promovează divinizarea Neantului.

In rezumat, reflecția asupra neantului în filozofia europeană s-a bifurcat în două mari direcții total opuse. 1) O direcție subordonează neantul existenței, deci consideră neantul ca o noțiune complexă care

presupune existența plus negația ei. In această concepție clasică se însumează cei mai feluriți gînditori : Parmenide, Platon, Toma, Leibniz, Hegel (cu precizări ce vor fi arătate), H. Bergson (deloc mistic în problema neantului), chiar J.-P. Sartre. 2) Cealaltă direcție are ca punct de plecare neoplatonismul, trece în gnosticismul creştin (mai ales Basilides), în Cubala, Pseurîo-Dionisie Areopagitul, Scotus Eriugena, continuă la Eckhart, Simon de Tournai, Cusanus, Bohme, ajunge la Schelling şi Şcoala sa, mai ales la Oken, la Schopenhauer parțial, dar total la discipolul său Ph. Mainlănder, la Heidegger, Griinhut, Peter Wust. Cum de aceştia din urmă ne vom ocupa mai amănunțit, vom pomeni acum cîteva cuvinte despre schellingianul Lorenz Oken şi schopenhauerianul Philipp Mainlănder. „Nimicul, spune Oken, este identic cu Absolutul; Absolutul este nimicul matematic. Nu există nimic decît Nimicul, decît Absolutul. Dumnezeu este Nimicul conştient de sine sau Nimicul existent, conştient de sine este Dumnezeu" (Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie).* O teză singulară reprezintă în istoria filozofiei Ph. Mainlănder. într-o fază inițială înainte de lume *(vorweltlich),* spune acest pesimist radical, există o „unitate simplă" în repaus şi liberă. „Unitatea simplă", care este Voința, este identică cu supraexistența. Îndată ce se naşte în Unitatea-Voință cea' dintîi mişcare, unitatea se sfărîmă în multiplicitate şi moare. Multiplicitatea constituie lumea noastră finită, în care se simte suflul divinității noastre. Divinitatea trece de la supraexistența la neant prin crearea lumii, adică prin frîngerea unității în multiplicitatea indivizilor. Deci multiplul lumii poartă păcatul morții unității supraexistențiale ; de aceea multiplul duce la războiul universal, iar războiul la sleirea puterilor lumii, la moarte. Toate lucrurile sînt tîrîte spre moarte, îndeosebi toate organismele. „Astfel, în domeniul organic, ca şi în cel anorganic, constatăm o mişcare fundamentală : sfărîmarea în multiplicitate ; *şi* aci, ca şi acolo, vedem ca primă consecință discordia, lupta, războiul, iar ca a doua consecință slăbirea forței. Dar atît sfărîmarea în multiplicitate, cît şi cele două consecințe ale aceleia sînt în domeniul organic, în toate privințele, mai mari decît în cel anorganic" (Mainlănder, *Philosophie der Erlosung,* ed. a Il-a, 1879, p. 97).

După această privire istorică asupra semnificației filozofice a neantului, după ce am constatat că neantul ocupă locul central în noua ontologie existențialistă şi că de aceea teoria „existenței" este axată pe noțiunea de neant, de neexistență, după ce, în sfîrşit, ni s-a impus presimțirea că ideea de neant, mai mult ca alte idei recesive, tinde spre răsturnarea apocaliptică a raportului recesiv, să vedem în ce fel putem defini neantul care prin structura lui sfidează o determinare normală. Oare neantul nu posedă decît o singură determinare, aceea de a nu avea nici una ? Dacă este aşa, atunci ar trebui să nu scriem nimic asupra Nimicului ; în realitate s-a scris mult în trecut ca şi în prezent despre ceea ce Hermann Cohen numeşte „acest avorton al gîndirii" (H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis,* ed. a Il-a, 1914, p. 84). Cohen însuşi consideră nimicul ca „originea" *(Ursprung)* gîndirii şi cunoaşterii, ca prima „stație" spre „ceva". Recesivitatea neantului față de existență pare uşor de,fundat, căci este o imposibilitate a deriva recesiv existența dintr-un neant dominant. Neantul, dacă are primul cuvînt, îl are şi pe cel din urmă. Cum, în sfera speculației, o imposibilitate, oricît de atră-

gătoare, este întîmpinată cu răceală, omenirea a enunțat, în mod excepțional şi paradoxal, primatul neantului. Dar enunțarea primatului nu s-a dovedit consecventă ; presupusul neant a fost demascat ca o existență camuflată şi încă o supraexistență, cum este Nirvana budică şi Nimicul abisal al misticilor. Nici Mainländer nu ia ca punct de plecare un Nimic autentic, ci ajunge, ca rezultat al slăbirii treptate a puterilor cosmice, la neantul mîntuitor. Pretutindeni înregistrăm recesivitatea neantului față de existență şi tocmai de aceea prezența necesară a neantului alături de existența dominantă. Simpla formulare a recesivității neantului se loveşte de o dificultate principială. Neantul, prin definiție, nu este nimic şi totuşi el are un rol alături de existență, este deci „ceva", are un oarecare caracter „pozitiv", nu este curată negație. Ieşirea din această aporie o găsim în recesivitatea neantului. Numai alături de existență, în funcție secundară, el pare a fi ceva, o „umbră" a existenței. S-a încercat depăşirea aporiei prin refugiul în irațional. Gîndirea cere totdeauna un obiect, un „ceva" ; noi gîndim totdeauna „ceva". Deci gîndirea exclude neantul ca o pseudoproblemă. Nu este mai nimerit ca neantul să excludă gîndirea logică ? Aceasta este teza lui Heidegger. Puterea intelectului — spune acesta — este înfrîntă în fața neantului, iar dominarea logicii este astfel condamnată *(Qu'est-ce que la metaphysique ?,* p. 37). **Intr**-un alt pasaj, Heidegger se pronunță tot aşa de brutal : „niciodată filozofia nu poate fi măsurată cu măsura ideii de ştiință" *(ib.,* p. 43). Nu socotim că Nimicul este un moloh care cere sacrificarea gîndirii. Aceeaşi este ferma convingere a lui Feuerbach, care a centrat şi el filozofia în jurul problemei omului. „Dacă nimicul ar putea fi gîndit în adevăr, ar dispărea deosebirea dintre *rațiune* şi *nerațiune,* dintre gîndire şi lipsă de gîndire; orice posibil, chiar imposibilul, chiar cel mai mare nonsens ar putea fi gîndit şi justificat atunci. De aceea, cît timp *creația din nimic* valorează ca o idee, ca un adevăr, atîta timp valorează ca *posibilități* nălucirile cele mai absurde, falsele minuni cele mai insipide ; acestea sînt numai urmări naturale ale Nimicului, care stă ca autoritate sfîntă, în vîrful creației lumii. Nimicul este *limita* rațiunii" *(Sămtliche Werke,* voi. II, ed. Bolin-Jodl, p. 198). „Ce altceva este în adevăr nimicul decît fantoma imaginației speculative. O reprezentare care nu este reprezentare, o idee care nu este o idee, întocmai cum fantoma este o ființă care nu este ființă, un corp care nu este corp. Şi nu datorează nimicul originea sa, ca şi fantoma, întunericului ?" *(ib.,* p. 199). Evident, Feuerbach merge prea departe ; el sacrifică nimicul pentru a salva gîndirea, cum ceilați sacrifică gîndirea pentru a face loc nimicului. **In** realitate, neantul este obiect de gîndire, fiindcă vorbim de el şi-i recunoaştem rolul unui personaj important. **In** discuție este numai ce fel de obiect este el, care este locul său logic în lumea experienței noastre ?

Dacă ne reamintim de distincția fundamentală dintre esență (unitate) şi relație, s-ar putea să descoperim că neantul este o noțiune de relație, dacă nu este chiar o noțiune de esență. Istoria filozofiei ne documentează că speculația asupra neantului confundă necontenit neantul ca esență cu neantul ca relație. Numai neantul ca esență, adică neantul ca ceva *independent* sau „în sine" ridică dificultăți gîndirii, nu şi neantul ca relație. Trebuie să reținem această distincție ; ea va fi reluată

şi dezvoltată. H. Rickert ocoleşte greutatea de a concepe neantul, făcînd deosebirea dintre gîndire şi cunoştinţă. Neantul poate fi gîndit, este un obiect de gîndire, dar nu este obiect de cunoaştere. „Mai degrabă nimicul rămîne un «ne-existent» în sensul formelor de cunoaştere, în timp ce în sensul formelor de gîndire este un «existent»" *(Die Logik des Prădikats und das Problem der Ontologie,* 1930, p. 202). Apelul la diferite „forme" ale conştiinţei ascunde jocul cu diferite obiecte. Noi nu primim deosebirea dintre gîndire şi cunoştinţă, fiindcă ceea ce este obiect de gîndire, este şi obiect de cunoaştere. O convingere constantă a noastră accentuează varietatea obiectelor sau existenţelor, precum şi posibilitatea de a gîndi cu ajutorul relaţiei şi ceea ce pare că scapă gîndirii sau pare că cere o modalitate iraţională de cunoaştere. Merită să fie consemnat că H. Bergson, care este considerat ca exponentul contemporan al intuiţionismului iraţionalist, nu recurge la subterfugiul intuiţiei pentru a salva neantul, ci rămîne pe linia gîndirii tradiţionale antimistice pentru a pulveriza ideea de neant. Vom vedea că, pentru Bergson, neantul este o pseudoidee cu o structură complexă. Heidegger, depăşind iraţionalismul contemporan, enunţă că neantul, care sfidează intelectul, se revelă totuşi afectivităţii. Există un afect care relevă neantul : anxietatea prin care se produce „alunecarea existentului în totalitatea lui", „clătinarea", dezgrădinarea existentului, „neantizarea" lui. Anxietatea este „experienţa fundamentală a neantului" (Heidegger, *Was ist die Metaphysik ?,* p. 14). La locul cuvenit, vom constata că neantul nu ne constrînge să ne refugiem în melodramă, într-un pitoresc romantic. Lucrurile sînt ceva mai banale şi mai veridice.

Ce este, dar, neantul? Se recunoaşte de toată lumea că nimicul, neantul, neexistenţă sînt intim legate de negaţie fie la noţiune, fie la judecată. Nimicul este totuna cu „nu este" („nu există") sau cu „nu este aşa". Cînd spun „nu s-a întîmplat nimic", înţeleg că „n-a existat vreo întîmplare". Tot aşa : „cutare nu vrea să mănînce nimic", înseamnă „cutare nu vrea să mănînce". Cum vedem, „nimic" este un mijloc mai puternic de a exprima banala negaţie. S-a mai relevat că „nimicul" este legat de „totul" pe care îl desfiinţează. „Nimicul" şi „totul" sînt cele două feţe care oglindesc orice, negativ sau pozitiv. „Nimic nou" == „totul este vechi", „nimic nu persistă" = „totul devine" ; nimic nu am" = „totul îmi lipseşte". Aşadar, neantul nu poate fi conceput fără negaţie, iar negaţia este un factor integrant al gîndirii. în gîndirea contemporană continuă discuţia mai veche privitoare la prioritatea negaţiei sau a neantului. Mai întîi este dată negaţia sau în prima linie stă neantul şi negaţia este o consecinţă a lui? Tradiţia pledează pentru prioritatea negaţiei : fără „nu" sau „Negaţie" nu se constituie „nimicul" sau „neantul". G. Kahl-Furthmann, în voluminoasa monografie asupra lui „nu", ajunge la următoarea concluzie : „Nu" stă înaintea „neantului", şi în ordinea raţiunii şi în ordinea realităţii. *„Nu* şi *negaţia* sînt aşadar, potrivit acestei argumentări, în mod necesar înaintea nimicului, şi anume este vorba de un *prius rationis et naturae" (Das Problem des Nicht,* p. 520). Ontologia contemporană, care este mai degrabă, cum spuneam, o meontologie, a răsturnat raportul tradiţional. Heidegger şi Sartre, care se deosebesc în atîtea, sînt de acord asupra acestui punct, care este punctul de onoare al originalităţii existenţialiste. Negaţia, scrie Heidegger,

dovedeşte prioritatea neantului. Negaţia presupune negabilul, adică o-existenţă de negat, ceea ce a dus la iluzia unora din logicieni că negaţia presupune o afirmaţie eronată care trebuie să fie înlăturată. Dar pentru a nega o existenţă, gîndirea trebuie să anticipeze şi să fundeze acel „nu", iar „nu" este condiţionat de neant, care preexistă cu posibilitatea lui de „neantizare". Deci negaţia trăieşte prin „nu", iar „nu" este fundat pe neant, adică negaţia este un mod de neantizare. Aşa s-a întărit teza că neantul este originea negaţiei *(Was ist die Metaphysik ?,* p. 22). Sartre, care a învăţat mult de la Heidegger, se menţine ferm pe aceeaşi linie. „Condiţia necesară pentru ca să fie posibil de a spune *nu* este ca neexistenţa să fie o prezenţă perpetuă, în noi şi în afară de noi, este ca neantul să fie în contact cu existenţa" *(L'etre et le neant,* p. 46—47).

Punctul nostru de vedere, dacă trebuie să alegem intre cele două te*e, se simte solidar cu teza tradiţională, care respectă structura raportului recesiv „normal". Dar nu vedem, în cazul de faţă, necesitatea alegerii, între neant şi negaţie nu există un raport de prioritate, care să justifice teza tradiţională (neantul presupune negaţia) sau teza mai nouă (negaţia presupune neantul). Negaţia şi neantul sînt feţe diferite ale aceleiaşi stări de lucruri. Neantul este însăşi negaţia, fie parţială, fie totală. Dacă neantul este negaţia totală sau absolută (Heidegger), se suprimă, se anihilează orice, deci şi posibilitatea umană a negaţiei. Negaţia totală este vidul infinit şi definit. Deci neantul nu poate fi decît negaţia parţială. Justificarea enunţului cere să revenim la negaţie şi la aspectul ei ca neant. „Nu este vegetaţie în lună" este totuna cu „în lună domneşte un neant de vegetaţie" sau „nici o vegetaţie în lună". Pe scurt, orice negaţie este o „neantizare", pentru a ne folosi de expresia lui Heidegger şi Sartre. Negaţia este o suprimare, o excludere, o absenţă, o lipsă. Toţi aceşti termeni ne dezvăluie că negaţia are un fundament pozitiv : ea este o relaţie care, asemenea oricărei relaţii, are „existenţă". Ce fel de relaţie este negaţia ? Dacă plecăm de la dualismul fundamental deosebire-asemănare (identitate), nu încape discuţie că negaţia exprimă o deosebire dusă pînă la excludere, deci exprimă ceva pozitiv. în acest sens, se poate spune că negaţia este precedată de ceva pozitiv, de această relaţie specifică. Dacă numim neant această relaţie, atunci neantul condiţionează negaţia. Nu credem însă că cineva ar accepta confundarea neantului cu relaţia de excludere, deşi originea lui stă în această relaţie.

Negaţia şi neantul mai presupun încă un factor, în afară de simpla excludere. Se ştie că orice relaţie postulează cel puţin două reiate, doi termeni ce suportă relaţia. Nu există relaţie cu un singur termen. Cînd spun : „nu este alb", un termen al relaţiei este „altul" — în adevăr orice negaţie este negaţia a ceva pozitiv, în cazul de faţă a albului. Neantul total este negaţia oricărei existenţe şi ca atare el presupune pozitivitatea existenţei în genere sau cel puţin pozitivitatea celui care neagă, afară numai dacă, odată cu negarea totului, nu se neagă şi pe sine însuşi, realizînd astfel *nihilismul* absolut. Aşadar, pentru a avea o relaţie de excludere, trebuie să descoperim încă un termen, pe lîngă cel exclus, „anihilat". De aceea, enunţul negativ „nu este bine", se cere întregit cu „ci este rău" sau, mai precis, „ci este altul" sau „altfel", „altceva". Simpla negaţie este necompletă, un *torso,* un avorton ; de

aceea ea aşteaptă o întregire prin „altul" sau „altceva" : „nu este aşa, ci altfel". Această definiţie a negaţiei (şi nimicului) este opera lui Platon, care a dat cea dintîi teorie a negaţiei în dialogul *Sofistul,* a Cărui temă principală, prilejuită de problema eforii, este „existenţa". Neexistenţă nu este mai puţin existentă decît existenţa însăşi, „căci ea nu exprimă contrastul existenţei, ci numai altul *(heteron)* decît ea" *(Sofistul,* 258 a). Teoria platonică a devenit clasică, iar gîndirea timpului nostru o foloseşte în diferite deghizări. Aceeaşi concepţie fundamentează enunţul lui Bergson : „orice suprimare este o substituire", iar gînditori germani ca Iulius Bergmann *(Die Grundprobleme der Logik,* 1895, p. 104 etc.) şi mai ales H. Rickert reazemă orice cunoştinţă pe principiul *heterologic :* orice obiect este „şi unul şi altul", adică are o formă şi un conţinut. Deci orice negaţie a unului este poziţia, afirmaţia altuia (Rickert, *Allgemeine Grundlegung der Philosophie, I,* 1921, p. 57).

Nu putem înainta dacă nu lămurim natura „principiului heterologic" în legătură cu negaţia. Întocmai cum putem avea negaţia fără să fie dat şi „altul" care constituie celălalt suport al relaţiei de excludere sau suprimare, tot aşa putem avea şi „altul" fără să fie formulată explicit negaţia — negaţia este atunci subînţeleasă. Principiul spinozist *omnis determinatio est negatio* nu poate fi acceptat fără o întregire, ci mai degrabă este adevărată propoziţia conversă : *omnis negatio est indeterminatio.* A determina un lucru, a afirma că este *aşa* nu înseamnă cu necesitate negarea a ceea ce nu este el, deci nu reclamă întregirea : „şi nu altfel". Desigur, afirmativa poate implica o negativă posibilă care este însă inhibată ; în schimb, judecata asertorică „zăpada este albă" nu presupune negaţia : „şi nimic altceva". Altminteri orice definiţie ar trebui să includă şi o negaţie, ceea Ce contravine la regula că nu există definiţie negativă. Orice definiţie, orice determinaţie cere ca obiectiv numai ceea ce este dat, nu şi ceea ce nu este dat, afară numai dacă datul este obscur şi poate ispiti spre alte determinări : „este aşa, nu altfel" — sau spre o judecată negativă : „nu este aşa, ci altfel". Enunţarea unor date clare nu are nevoie de întărire prin negaţia a altceva. Desigur, tot ce este dat sg deosebeşte de restul lumii, dar deosebirea nu are nevoie să meargă pînă la negaţie; „este aşa, de exemplu alb, nu altfel, de exemplu galben, violet etc". Afirmaţia nu cere explicit să excludem ceea ce nu este ea. Mă mulţumesc să enunţ că „este aşa", fără a întări prin negaţia „nu altfel". In schimb, negaţia exclude ceea ce este dat („nu este aşa") şi ar avea nevoie de întregirea : „ci este altfel", arătînd anume ce şi cum. Totuşi, negaţia, deşi implică întregirea, nu recurge la ea, fiindcă acel „altul" nu este dat.

Caracteristica negaţiei este natura ei trunchiată. Negaţia este relaţia de excludere în care dat este un singur termen, tocmai acela exclus, eliminat, dar nu este dat — cel puţin în acelaşi mod — şi celălalt termen, acel „altul" care îi va putea lua locul. Negaţia este constitutiv nedeterminată; de aceea Aristotel desemna termenii negativi (de exemplu, „non-om") ca termen „nedeterminat" sau „nedefinit" *(aoriston),* dînd astfel la iveală natura specifică a acestor cuvinte. Scolasticii vorbeau de aceea de două feluri de obiecte : *entia* (fiinţele) şi *non-entia* (nefiinţele) şi se întrebau dacă Dumnezeu cunoaşte *non-entia* tot aşa de bine ca şi *entia,* dînd un răspuns afirmativ. Negaţia este o larvă lo-

gică, dar o larvă cu mare vitalitate şi cu o misiune însemnată în cunoaştere. Cînd ştim cum nu este un lucru sau că el nu există, se naşte o întrebare care biciuieşte gîndirea şi o îndeamnă să caute pînă ce va găsi. Negaţia stimulează cunoaşterea, este un resort antidogmatic, dialectic. Căci, oricum, este un punct cîştigat cînd ştim cum nu este un lucru sau că nu există. „Demonul" socratic, ca şi intuiţia lui Bergson sînt negative, sînt megafonul lui „nu". Gaston Bachelard consideră „dialectizarea gîndirii" prin „filozofia lui nu" drept o manifestare a „noului spirit ştiinţific". De aceea Bachelard schiţează o chimie „non-lavoisiană", o matematică „non-analitică", ambele cu misiunea de a dezanchiloza intuiţiile şi noţiunile, şi tot astfel o logică „non-aristotelică", în care obiectul nu este stabil, ci mobil. „Logica nu mai poate fi c/iose-istă, ea trebuie să reintegreze lucrurile în mişcarea fenomenului" (G. Bachelard, *La philosophie du non,* 1940, p. 111). N-am citat opinia lui Bachelard ca o confirmare a adevărului conţinut în ea. Dacă el are dreptate că „adevărul este fiul discuţiei, nu fiul simpatiei", opinia sa poate fi discutată pe terenul comun al convingerii, pe care noi o apărăm demult, anume că „doctrina tradiţională a unei raţiuni absolute şi imutabile" este o filozofie perimată.

Dacă neantul (nimicul) este asociat de nedespărţit cu negaţia şi dacă negaţia se fundează pe o relaţie de excludere trunchiată, să cunoaştem acum mai de aproape în ce fel se constituie neantul sau mai degrabă „neanturile", căci meontologia contemporană vorbeşte de neant la plural, legîndu-1 de numeroasele „negatităţi" — expresia este a lui Sartre — din sînul realităţii umane. Nu este ciudat că neantul are aspecte diferite — am spus că este o noţiune de relaţie. Dar, iată că tocmai acest specific al ideii de neant ar putea să fie expus îndoielii. Căci există şi noţiuni de esenţă (unitate), nu numai noţiuni de relaţie. Nu cumva există şi un neant de esenţă, un neant care subzistă ca atare prin sine, absolut, privit aparte, un fundat pe o relaţie ce-şi caută al doilea termen ? Există oare şi un neant absolut pe lingă cel relativ ? Absolut şi relativ este un prim criteriu de multiplicare a neantului. Al doilea criteriu de diferenţiere are în vedere sfera noţiunii de neant, în timp ce primul era valabil pentru conţinutul noţiunii : neantul este total, adică aplicabil la orice existenţă, sau este parţial, aplicat la anumite genuri de existenţă ? Dispunem aşadar de două criterii de multiplicare a neantului : absolut-relativ şi total-parţial. Vom cerceta descriptiv pe fiecare clin ele.

Tradiţia filozofică vorbeşte de un *nihil negativum,* de un neant absolut, care, după Kant, este totuna cu absurdul şi contradicţia internă, dar care poate însuma un neant în toate privinţele, un neant prin sine, un neant necondiţionat. Aceeaşi tradiţie, primită şi de Kant, cunoaşte şi un *nihil privativum,* care este un neant relativ, un neant fundat pe o relaţie. Schopenhauer, care nu înlătură principial un neant absolut, postulat de nihilismul pesimismului său, declară totuşi că el, ca filozof limitat la experienţa imanentă, nu cunoaşte decît un neant privativ, de lipsă, un neant ca relaţie. „Asupra acestui punct trebuie să observ mai întîi că noţiunea de *nimic* este esenţial relativă şi că raportă totdeauna numai la ceva determinat, pe care îl neagă... Orice neant este dat ca atare numai dacă este gîndit în raport cu altul, şi presupune

acest raport, deci şi pe acel altul. însăşi contradicţia logică este numai un neant relativ" *(Die Welt als Wille und Vorstellung,* voi. I, ed. Inselverlag, p. 535). Pe lingă aceste două forme tradiţionale ale Nimicului, Kant adaugă încă două, care însă nu mai au aceeaşi însemnătate : a) *noţiune* goală, fără obiect *(ens rationis),* ca, de exemplu, noumenul opus fenomenului; b) *intuiţia* goală, fără obiect *(ens imaginarium),* ca, de exemplu, timpul pur şi spaţiul pur (vezi *Apendicele la Analitica principiilor :* „amfibologia noţiunilor reflexive").

Al doilea criteriu de multiplicare a neantului, total-parţial, este tot atît de important. Neantul total, radical este negarea oricărei existenţe, aşadar nu numai a existenţei reale, dar şi a celei imaginare (ireale), suprareale şi ideale (valorile). Neantul parţial este negarea uneia sau alteia din existenţe sau a unei existenţe particulare din cadrul fiecărei specii de existenţă, de exemplu negarea unei realităţi oarecare, a unui mit, a unei valori, a unui număr etc. Deosebirea dintre neantul total şi cel parţial este categorică, ireductibilă. Neantul total radical este negaţia pură, fără putinţă de substituire, de relaţionare, deoarece nu mai există „nimic altceva" în afară de Nimic. Dacă acum combinăm cele două criterii, obţinem un neant absolut şi total, de o parte, un neant relativ şi parţial, de altă parte. Cel dintîi este unic ; celălalt are posibilităţi de pluralizare. înainte de a trece la examinarea modalităţilor de neant, vom elimina din rîndul neanturilor sau negaţiilor toţi termenii care desemnează, în ştiinţele speciale, o direcţie sau o calitate contrară. Astfel, în fizică, electricitatea negativă nu este o simplă negaţie a electricităţii pozitive, ci este mai degrabă cea mai importantă formă de electricitate (electronul). Mai departe, direcţia unei forţe se cheamă negativă, fiindcă este contrară alteia, deşi în sine este tot atît de pozitivă, în matematică, numerele negative nu sînt negaţii de numere, ci tot numere. Se pot înmulţi exemplele în care fenomene foarte pozitive sînt numite negative sau „negatităţi" (Sartre) : între sentimente, ura, aversiunea, neplăcerea ; între actele voluntare, voinţa de a rezista, *noluntas* (a voi nu), inhibiţia, împiedicarea unui act. Toate aceste date sînt numite negative în mod impropriu, arbitrar. Mulţumită acestei confuzii, existenţialismul a izbutit să multiplice motivele de „neantizare" în realitatea umană.

Neantul absolut este neantul necondiţionat, este neantul transformat în esenţă, substanţializat, ipostaziat. (Notăm în treacăt că ipostazierea, personificarea neantului este posibilă şi la neantul relativ şi parţial, cum vom cunoaşte la catolicul L. Griinhut.) Neantul total şi absolut este neantul infinit. Vasile Conta, în singura poezie publicată de el în 1873 cu titlul *Viaţa,* încheie cu exclamaţia : „O, Nimic cît eşti de mare" *(Opere complete,* ediţia Octav Minar, p. 3). Neantul este infinit de mare. O ghicitoare, cunoscută şi de misticul Abraham a Santa Clara, sună :' „ce este mai mare decît Dumnezeu ; morţii îl mănîncă, iar cînd îl mănîncă cei vii, aceştia trebuie să moară ?". Răspunsul : Nimicul, un Nimic ipostaziat, devenit esenţă. în adevăr, Neantul absolut şi total înghite şi pe Dumnezeu, care, după teologie, este totuşi existenţa necesară. în ce priveşte consumarea Neantului, jocul de cuvinte relevă că morţii nu mănîncă, iar viii, dacă nu mănîncă, mor. Se vede acum care este înfăţişarea adevărată a neantului absolut şi total. Acest neant nu poate fi

gîndit în mod consecvent, iar dacă totuşi este obiect de gîndire explicaţia ne-o dă furişarea relativului în absolut, particularizarea acestuia. Neantul absolut şi total este obiectul criticii ascuţite a lui Bergson. Adăugăm că obiecţiile lui Bergson ruinează în acelaşi timp ideea de dezordine. Neantul absolut este conceput ca originea oricărei existenţe — el precedă tot ce există. Astfel s-a născut întrebarea care constituie,, cum spune Schopenhauer, o „epifilozofie" (vezi capitolul final la *Lumea ca voinţă şi reprezentare,* voi. I), întrebare pe care Heidegger o socoteşte, mai îndrăzneţ decît Schopenhauer, problema fundamentală a metafizicii : „de ce, în definitiv, există ceva în loc de nimic ?". Bergson califică această mirare ca o pseudoproblemă. Este o pseudoproblemă, fiindcă, după Bergson, nu existenţa se naşte din neant, ci neantul decurge din existenţă, datorită unui anumit mecanism al inteligenţei. Acelaşi lucru îl afirmase mai înainte J. M. Guyau. „Nu existenţa iese din neant, ci neantul este un simplu aspect al existenţei, mai degrabă o iluzie a gîndirii" (J. M. Guyau, *L'irreligion de Vavenir,* ed. a IV-a, 1890, p. 379). „Nimicul desemnează absenţa a ceea ce căutăm, a ceea ce dorim, a ceea ce aşteptăm", declară Bergson. Nu există un vid absolut, ci totdeauna există ceva plin. Un lucru dispare numai dacă un altul 1-a înlocuit. Ideea de neant este legată de ideea de suprimare reală sau eventuală, dar ideea de suprimare este un aspect al ideii de substituire. Ideea de neant presupune dar acţiunea omului, fabricaţia care se interesează mai mult de ceea ce era sau va fi decît de ceea ce este. întrebarea are sens în domeniul fabricaţiei, nu al creaţiei reale. De aceea, ideea unei suprimări totale este o absurditate/După ce s-a afirmat totul, facem să dispară una cîte una toate părţile sale, fără să ţinem seama de ceea ce urmează în locul lor. Astfel totalitatea absenţelor este totalitatea prezenţelor dispuse în altă ordine. Pretinsa reprezentare a golului absolut este în realitate reprezentarea plinului universal de către un spirit care sare indefinit dintr-un loc în altul, eu hotărîrea de a avea în vedere numai golul provocat de suprimări, nu plinul care urmează totdeauna suprimării. „Ceea ce revine a spune că ideea de Nimic, cînd nu este aceea a unui simplu cuvînt, implică tot atîta materie ca şi aceea a Totului cu, în plus, o operaţie a gîndirii" *(La pensee et le mouvant,* p. 124). Aceeaşi argumentare este valabilă şi despre ideea de dezordine. „Dezordinea este pur şi simplu ordinea pe care n-o căutăm. Nu putem suprima o ordine, fie numai prin gîndire, fără să facem să se ivească o alta" *(ib.,* p. 125).

Istoria gîndirii moderne cunoaşte încercări de a face din neantul absolut, radical „originea" tuturor lucrurilor. Aceste încercări au dat greş prin inconsecvenţa lor. Neantul ca principiu se dovedeşte a fi o existenţă în toată plenitudinea ei, dar *nedeterminată.* La adăpostul ideii de nedeterminare, Neantul iniţial produce toate lucrurile printr-un proces de autodeterminare. Hegel, utilizînd Nedeterminatul ca principiu, a înjghebat o teorie care a rămas clasică prin îndrăzneala ei de a genera toate existenţele din Nimic. Hegel reprezintă trecerea, în sine echivocă, de la neantul absolut la neantul relativ. Trăsătura caracteristică, esenţială a concepţiei lui Hegel este identificarea neantului şi a existenţei prin mijlocirea Nedeterminatului. începutul reflecţiei este nu chiar neantul, ceea ce ar fi fost un enunţ prea brutal, ci existenţa pură, ne-

mijlocită şi mai ales nedeterminată. Existența pură este abstracția pură care, luată în momentul ei nemijlocit, este totuna cu neexistență, cu absoluta negație. Identificarea Neantului cu existența goală nu blochează „mişcarea ideii", ci dimpotrivă însăşi identificarea lor produce „mişcarea", „devenirea". „Devenirea, spune Hegel, este adevărata expresie a rezultatului ce decurge din existență şi nimic este unitatea acelora ; ea nu este numai *unitatea* existenței şi nimicului, ci este neliniştea în sine" (Hegel, *Encyklopădie,* ed. Lasson, p. 113). Deducerea devenirii din existență şi nimic se face printr-un subterfugiu sofistic : existența şi nimicul se neagă, deci negația este trecerea existenței în nimic şi a nimicului în existență. Acesta este principiul dialectic opus principiului metafizic, clasic : din nimic nu iese nimic, ci totdeauna ceva devine altceva *(ib.,* p. 113).

Demult s-a observat (vezi critica filozofiei lui Hegel la Feuerbach) că Hegel foloseşte sofistic opoziția dintre existență şi nimic pentru a ajunge la devenire, care odată obținută mobilizează toate celelalte idei cu un conținut tot mai determinat. Sartre respinge soluția hegeliană, socotind-o un simplu joc de cuvinte în marginea ideii de negație. „Căci dacă neg despre existență orice determinare şi orice conținut, aşa ceva nu este cu putință decît afirmînd cel puțin că ea este. Astfel, de am nega despre existență tot ce am vrea, nu putem face ca ea *să nu fie,* prin faptul negăsii (că ea este) cutare sau cutare" *(Vetre, et le neant,* p. 50). Apoi adaugă semnificativ : „negația nu poate atinge miezul existenței, care este plenitudine absolută şi completă pozitivitate" *(ib.,* p. 50). Neantul tocmai vizează acel miez dens, rezistent. Existența pură este vidă de orice determinare, dar nimicul este vid de orice existență *(ib.,* p. 51). Un neocriticist german- cu oarecare influență odinioară, Hermann Cohen, fără să fie de acord cu dialectica lui Hegel, face din „nimic" ceea ce el numeşte „originea" *(Ursprung)* oricărei cunoaşteri, adică a oricărei existențe, deoarece idealismul lui Cohen identifică existența şi cunoaşterea sau gîndirea. Gîndirea este activitate plăsmuitoare *(Erzeuyung),* care *nu* tolerează alături de sine, cu drepturi egale, sensibilitatea. Senzația este un X, o temă pentru activitatea de determinare prin gîndire, pe scurt, senzația este un fel de neant, din care gîndirea plăsmuieşte o lume. La început este gîndirea determinantă, generatoare, care are nevoie de neantul senzației. „Gîndirea este gîndirea originii. Nimic nu trebuie să fie dat originii" (Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis,* ed. a Il-a, 1914, p. 36). Cohen însă trece pe nesimțite de la „nimic nu trebuie să fie dat originii" la „originea este nimicttl". Căci originea lui „ceva" nu poate fi tot „ceva", ci „nimicul". Numai nimicul garantează puritatea „originii" prin gîndire, un nimic care maschează senzația. „De aceea judecata nu trebuie să se teamă de un aventuros ocol, dacă vrea să dea la iveală ceva, în originea sa. Această aventură a gîndirii exprimă nimicul. *Prin ocolul Nimicului, judecata exprimă originea lui ceva" (ib.,* p. 84). Un discipol zelos al lui Cohen, Kurt Sternberg, ține să demonstreze că Nimicul lui Cohen este un principiu superior. Neantul propus de Heidegger şi Griinhut (K. Sternberg. *Die Geburt des Etwas aus dem Nichts,* 1933). Superioritatea concepției lui Cohen, dacă cumva există, constă în atribuțiile creatoare ale gîndirii, care a luat locul divinității. Gîndirea generatoare de existență este o supraexistența, asemenea Dum-



nezeului mistic ; resortul ascuns al idealismului lui Cohen este un teologism mistic. Nu este primul caz de mascare a misticismului prin „logism", prin exces de gîndire.

Un „Nimic" cu altă structură, în care gîndirea productivă s-a eclipsat, un „Neant" cu o motivare diversă stă în centrul „ontologiei" lui Heidegger şi a lui Sartre, în pofida deosebirilor reale dintre ei. Vom cunoaşte întîi poziţia meontologică a lui Heidegger, care, cum ştim, a apărat primatul neantului faţă de negaţie. Cum este de aşteptat de la un gînditor care repudiază logica pentru a explora neantul, Heidegger întreţine subtil confuzia prin străduinţa lui contradictorie de a determina Nedeterminabilul. Neantul este „completa indistincţie" *(vollige Unterschiedslosigkeit),* fiindcă este „negaţia radicală a totalităţii existentului" şi ca atare *principal* el este înaintea existenţei. Maximei tradiţionale „din nimic nu se face nimic", el opune „din nimic se face orice existent ca existent" *(ex nihilo omne ens qua ens fit) (Was ist die Metaphysik ?,* p. 26). Totuşi, nu descoperim la Heidegger ideea de Neant, care este „originea" *după* care sau *din* care rezultă existentul. In afectul anxietăţii Neantul se dezvăluie *odată* cu existentul. Aceasta înseamnă că existentul în totalitatea lui „alunecă", „se clatină" *(wird hinfălling).* „Mai degrabă Nimicul se manifestă în existent şi la existent, care se sustrage şi alunecă în totalitatea lui" *(ib.,* p. 18). „Nimicul nu este nici un obiect, nici în genere un existent. Nimicul nu apare nici pentru sine, nici lîngă existent, la care el oarecum aderă. Nimicul face posibilă relevarea existentului ca atare pentru *Dasein.* Neantul nu se prezintă ca contrastul existentului, ci ţine originar de esenţa existentei însăşi. In *existenţa* existentului se produce neantizarea de către neant" *(ib.,* p. 70). Existenţa se dezvăluie „în noaptea senină a Nimicului trăit în anxietate", oarecum pe fondul Neantului. Neantul revelă existentul ca fiind „absolut altul" *(ib.,* p. 19). Aşadar, pentru Heidegger, neantul este învelişul existenţei sau existenţa este încrustată în neant — vom întîlni la Sartre un alt raport principial între neant şi existenţă. Comună existenţialiştilor este convingerea că omul *(Dasein)* are o relaţie specială cu neantul sau cu eşecul. Neantul are ca locatar *(Platzhalter)* pe om. în neantul existenţei umane, existentul în totalitatea lui ajunge la sine. Căci „prins în neant", omul posedă caracterul esenţial *al transcendării* existentului, al libertăţii, al realizării ştiinţei şi filozofiei prin căutarea „raţiunii" lucrurilor. Fiindcă neantul ne face existenţa stranie, apare mirarea şi cu mirarea apare întrebarea : „pentru ce" ? Fiindcă putem întreba şi cerceta : se realizează destinul cercetătorului ? Dacă, fiind prins în neant, omul depăşeşte existentul şi dacă depăşirea existentului este metafizica[1], atunci metafizica ţine de „natura omului", ea este procesul fundamental al existenţei umane, şi de aceea chestiunea fundamentală a metafizicii este : „pentru ce este un existent în genere şi nu mai degrabă nimicul" *(ib.,* p. 28—29). Ne cuprinde o ameţeală intelectuală cînd formulăm întrebarea : ce înseamnă existenţa ? „Existenţa existentului) este însă inteligibilă în genere — şi în aceasta stă cea mai adîncă finitate a transcendenţei — numai dacă existenţa omului

[1] Este o exagerare că metafizica este o depăşire a oricărui existent. însuşi numele ei ne arată că ea este o depăşire a lumii *fizice.*

(Dasein) este prinsă în adîncul esenței sale, în Nimic" (M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* 1929, p. 228).

In concluzie, ne întrebăm : care este caracteristica poziției lui Heidegger față de neant ? Din cîte am văzut, tendința reală la Heidegger nu este de a face din neant un principiu care precede existența, ci de a considera neantul ca „aderent" la existență, *odată* cu aceasta ca un oom-pozant al acesteia, pentru a oferi un ecran pe care se proiectează existentul. Prin chiar structura ei, poziția filozofică a lui Heidegger este instabilă ; de aceea ea este nevoită să revină la concepția lui Hegel : neantul şi existența sînt identice. In *Was ist die Metaphysik?,* Heidegger scrie: „existența pură şi Nimicul pur sînt unul şi acelaşi lucru". Această propoziție a lui Hegel rămîne adevărată (p. 26). Iar în *Kant und das Problem der Metaphysik,* el repetă : „oare existența nu este chiar nimicul ? în adevăr, însuşi Hegel a spus : «existența pură şi nimicul pur sînt deci unul şi acelaşi lucru»" (p. 217). Heidegger n-a făcut nici un pas hotărîtor mai departe dincolo de Hegel. Poate că există în concepția hegeliană un adevăr adînc, exprimat poate defectuos, pe care îl vom cunoaşte după ce vom înfățişa teoria lui J.-P. Sartre.

Asemenea „ontologiei fundamentale" a lui Heidegger şi spre deosebire de idealismul kantian al lui Cohen, care lega neantul de soarta gîndirii generatoare de existență, „ontologia fenomenologică" a lui Sartre afirmă „transfenomenalitatea" neexistenței ca şi a existenței *(Vetre et le neant,* p. 44) şi crede că ideea de neant a lui Heidegger este superioară ideii de neant a lui Hegel, fiindcă ea nu acceptă că existența trece în neant şi invers, cum repetă ideea hegeliană, ci numai că existența şi neantul sînt două componente egal de necesare lumii, aşa încît realul este o tensiune între existență şi neant. Pentru Heidegger, însă, neantul împresoară lumea şi de aceea el este expulzat din lume .— neantul este acela care dă lumii contururile ei *(ib.,* p. 54). Sartre aduce concepției lui Heidegger următoarele obiecții. Dacă neantul este transcendent lumii, dacă eu mă ridic prin neant *dincolo* de lume, cum poate funda acest neant extramundan „aceste mici lacuri de neexistență pe care le întîlnim în fiecare clipă în sînul existenței ?" *(ib.,* p. 55). Neantul este intramundan, este în inima existenței. Există o ființă prin care neantul pătrunde în lucruri şi care este ea însăşi propriul ei neant. Este omul, căci „ființa prin care neantul vine în lume trebuie să fie propriul ei neant" *(ib.,* p. 59). Numeroase sînt „negatitățile" sau atitudinile ce actualizează în om neantul. în primul rînd, neantul este „condiția conduitei interogative", apoi a distrugerii, absenței, alterației, repulsiei,, regretului, a distanței, a subiectivității etc, a tot ce numim *negatites.* Omul, ca sediu central al neantului, este de aceea transcendență, ieşire din sine, negare de sine, dar şi libertate, căci libertatea neagă condițiile trecutului, deci determinismul. Anxietatea îşi are originea în libertatea ca neant, fiindcă libertatea ne instalează în fața răspunderii, a posibilităților noastre. Determinismul este o scuză a slăbiciunii şi laşității, este ignorarea faptului elementar că libertatea este absolută, deci că ea nu este solicitată şi împiedicată de nimic. în ce priveşte problema cardinală a raportului dintre existență şi neant, Sartre rămîne pe linia tradițională a primatului existenței, deci nu se depărtează principial de critica bergsoniană a neantului. „Neantul nu se poate neantiza decît pe fondul

existenţei ; dacă poate fi dat neantul, nu este dat nici înainte, nici după existenţă, nici în genere în afară de existenţă, ci în chiar sînul existenţei, în inima sa, ca un vierme" *(ib.,* p. 57). *A* doua parte a frazei conţine o formulă care se apropie de unitatea hegeliană a existenţei şi neantului, unitate în care neantul are de asemenea rolul de a răpi existenţei masivitatea, de a introduce în „inima" ei caducitatea, finitatea şi deci devenirea, fără totuşi a admite ca lege fundamentală trecerea hegeliană de la existenţă la nimic şi invers. Alte pasaje se pronunţă fără ezitare pentru primatul existenţei şi chiar respinge celebra întrebare, obsesia metafizicii : de ce existenţa şi nu mai degrabă nimicul ? „Am văzut că ar fi absurd de a ne întreba pentru ce existenţa este «altul», că chestiunea nu poate avea sens decît în limitele unui pentru-sine şi că ea presupune chiar prioritatea ontologică a neantului asupra existenţei, pe cînd noi am demonstrat prioritatea existentei asupra neantului" *(ib.,* p. 713).

Aruncînd o privire critică asupra meontologiei „existenţialiste" (Heidegger şi Sartre), ni se impun două rezerve mai puternice. 1) Existenţialismul amestecă adeseori sensul relativist al neantului şi sensul absolutist, substanţialist. Vocabularul existenţialist se foloseşte de termeni ce personifică mitologic : neantul stă *alături* de existenţă, aderă la ea ca un principiu al dezrădăcinării şi ruinării, al destrămării şi separării, uneori chiar al unei separări ce fundează libertatea ca un *fiat* absolut al subiectivităţii. Pentru a justifica acest limbaj, existenţialismul nu ocoleşte nici jocul sofistic de cuvinte. Astfel, libertatea suspendă determinismul, fiindcă între trecut şi prezent „nu mai este *nimic*". Această propoziţie, care uzează de „Nimic" ca predicat cu semnificaţie necompletă, este transformată în formula cu alt sens : „între trecut şi prezent se intercalează nimicul", care, fireşte, „neantizează" trecutul şi face astfel posibilă libertatea. Este ca şi cum am spune, în loc de „nimic nu-mi place", „îmi place nimicul", sau ca şi cum am interpreta propoziţia „nimic nu-mi place mai mult decît cititul" drept „nimicul îmi place mai mult decît cititul", în timp ce gîndul meu era contrar : „pun cititul mai presus de orice". 2) Existenţialismul dă o importanţă exagerată, pentru a descoperi neantul în chiar interiorul existenţei, momentelor decretate negative ale vieţii : ură, aversiune, distrugere, regret etc. Recunoaştem ca un merit al existenţialismului de a fi aruncat lumină asupra acestor laturi ale existenţei umane, însă ele nu implică neantul în sensul tradiţional şi fundat al cuvîntului, adică nimicul, fiindcă ele sînt ceva. Neantul lor intră într-o clasă specială a nimicului, clasă de care ne vom ocupa îndată : neantul valorii. Neant autentic sînt distrugerea, suprimarea, şi încă *nu* chiar aceste acte care se desfăşoară în cadrul existenţei, ci rezultatul distrugerii şi morţii, dispariţia însăşi. *Neantul este dispariţia definitivă a unei existenţe de pe planul său de fiinţare, este excluderea radicală de pe un plan de existenţă a unor lucruri sau fiinţe, făcind abstracţie de ceea ce le înlocuieşte.* Simpla slăbire a unei forţe, a unei intensităţi nu este neant, ci poate fi o etapă spre neant Ph. Mainländer descoperă în lumea noastră o tendinţă spre moarte prin treptata slăbire a puterilor, iar mai demult Moses Mendelssohn admitea posibilitatea ca sufletul să moară dacă este o cantitate intensivă, care scade treptat pînă la zero. Oricum am privi scăderea intensităţii ener-

getice, cu sau fără compensație, potrivit legii conservării energiei, acea scădere nu este în sine un neant. Altminteri ar trebui să interpretăm a doua lege a termodinamicii, legea degradării energiei sau a entropiei, ca fiind un rezultat al acțiunii neantului. Pe scurt, o lacună principală a existențialismului este nepreeizia sensului dat în genere neantului, întîi din cauza confundării neantului absolut şi a neantului relativ, apoi a confundării neantului din existența reală şi a neantului din celelalte specii de existență : ireală, suprareală, ideală, în sfîrşit, a confundării neantului cu „neantizarea", a rezultatului cu actul însuşi sau a principiului cu urmările lui. Ne vom ocupa îndeosebi de aspectele neantului în diferitele dimensiuni ale existenței.

Poziția noastră în favoarea neantului recesiv nu primeşte lichidarea, ca o pseudoproblemă sau ca un neant de problemă, a ideii de neant. Neantul asumă un rol recesiv, dar un rol necesar şi, în anumite privințe, superior, ca în atîtea alte momente recesive. Dacă neantul are de îndeplinit o funcție recesivă trebuie să renunțăm la neantul absolut şi total, la negația oricărei specii de existență. Negația nu este posibilă fără prezența a doi termeni, în timp ce negația radicală păstrează un singur termen pe care îl neagă, fără a lăsa o linie de retragere spre un „altul". Dacă totuşi vorbim de neantul radical, cauza este confundarea lui cu alte neante, în care „altul" rămîne neştirbit.

Negația întregii realități, adică a întregii existențe reale, lasă deschisă refugierea în celelalte existențe (ireală, ideală etc). Insă nici negația realității în totalitatea ei nu este admisibilă pentru un motiv foarte convingător : celelalte existențe îşi pierd rațiunea de a fi fără raportul lor recesiv la realitate. Consecința acestei importante constatări este că neantul autentic loveşte nu întreaga existență reală, ci anumite realități, anume acelea care apar şi dispar, se nasc şi mor sau se distrug. Este aci uri punct doctrinal care trebuie lămurit. Hegel a moştenit şi a consacrat una din cele mai ruinătoare prejudecăți ale filozofiei greceşti, anume că devenirea este trecerea de la existență la neant (distrugere) sau de la neant la existență (naşterea, apariția). Această prejudecată este opera eleatului Parmenide, nu pentru a justifica posibilitatea devenirii, ci dimpotrivă pentru a-i nega dreptul la existență. Fiindcă devenirea include neexistență, neantul, existența nu devine, este imutabilă şi • deci devenirea este o iluzie. Chiar de la Heraclit, filozoful devenirii, această prejudecată este zdruncinată, fiindcă Heraclit consideră devenirea ca trecerea de la existent la existent. Devenirea este însăşi realitatea, existența şi de aceea neexistență se identifică cu existența. A fost o fatalitate pentru filozofia mai nouă că Hegel, care a reînviat heraclitismul, a lăsat să se strecoare în el germenele ruinător al eleatismului. Aşadar, devenirea este trecerea de la un real la altul, de la o proprietate reală la alta sau de la o ființă cu proprietățile ei la alte ființe cu alte proprietăți. Dar ce s-a întîmplat cu celelalte proprietăți şi cu celelalte ființe care au dispărut ? Reamintim că proprietatea însăşi nu se schimbă ca tot ce este general, ci poate fi avută şi pierdută, poate să apară şi să dispară. Se schimbă numai individualul, atunci cînd se perindă în cadrul lui diverse proprietăți, cînd el creşte sau scade, cînd se întăreşte sau slăbeşte.

Repetăm deci întrebarea : ce s-a întîmplat cu realitățile care au *fost,* dar care *nu mai sînt ?* Răspunsul va fi o importantă precizare. Tot ce a fost real nu evadează din cadrul realului, adică nu devine ireal; de aceea noi am numit ireal fantasticul, fictivul, imaginarul, deci o combinație de elemente reale. Realitatea nu este totuna cu un titlu efemer, cu o funcție revocabilă, ca un atribut ce poate fi avut şi pierdut. Ceea ce a avut privilegiul de a fi real rămîne veşnic real, aşa cum a fost. Urmează din aceasta că acea realitate se depozitează undeva, într-o regiune îndepărtată, „în cer", „în paradis", „în iad" sau în orice altă zonă inaccesibilă ? Nicidecum. Tocmai în acest moment intervine rolul neantului. Realul care a dispărut definitiv a fost „neantizat" în sensul limitat că nu mai are prezență reală, că a ieşit din țesătura de acțiuni şi reacțiuni care constituie realitatea actuală. Acum putem aprecia ce este fundat în opinia lui Hegel, că „existența" şi „neantul" („nimicul") sînt „identice", nu însă pentru a explica devenirea, ci pentru a justifica permanența realului, fără ca prin aceasta să se suprime devenirea, cum credea Parmenide. Tot ce este real, odată dispărut definitiv, are ca umbra sau reversul său neantul. Neantul realului este dispariția acestuia ca prezență „în lume". De aceea existența nu este luptă continuă cu neantul, cum crede Griinhut *(T>as Wesen und der Wert des Seins und die Grenzen der Vernunft,* 1931, p. 48 şi urm.), luptă care se dă între două realități, nu între o realitate şi umbra unei realități antagoniste. Să evităm substanțializarea neantului chiar sub forma ştearsă şi searbădă a fantomei. Neantul nu este populat cu strigoii realităților dispărute. Realul rămîne real, dar a dispărut din cercul relațiilor de acțiune ale lumii, iar dacă cumva mai revine, este numai fiindcă el, într-un fel sau altul, n-a încetat de a fi prezent, ascuns, în lanțul relațiilor de acțiune. Neantul rămîne dar legat de real; el este reversul realului dispărut definitiv din frămîntarea lumii. Dacă izgonim din orizontul existenței strigoii posibilului, ai fantomelor celor ce, înainte de a fi reali, sînt „numai" posibili, izgonim şi strigoii celor ce au încetat definitiv de a fi reali. Nu este loc în realitate pentru fantome, fie că fantomele reprezintă posibilul, fie că reprezintă neantul.

Pentru a încheia analiza ideii de neant, întrucît neantul este solidar cu realul, notăm că neantul realului poate însemna neantul realului „fizic" sau „sensibil", şi atunci „altul", care se substituie desființării acelui real, este o „realitate superioară", o „realitate metafizică", „absolutul", „necondiționatul". Pentru cel care trăieşte într-o lume „pur spirituală" sau „imaterială", lumea materială imperfectă este proclamată o „aparență", o „iluzie", un „neant", cum afirma Parmenide. Cu aceasta am ajuns la neantul specific al valorilor, deci la un neant ce aderă la o existență nonreală.

Abordînd cele trei regiuni nonreale (ireal, suprareal, ideal), constatăm ca un paradox, cel puțin din punctul de vedere al opiniei comune, că existența reală (fictivă) nu este neantul realului, ci reprezintă dimpotrivă perspectiva ca un real „neantizat" prin distrugere să primească existența transfigurată a imaginarului. De aceea, în domeniul fictivului, nu este loc pentru neant. Dacă imaginarul este legat de „creația imaginației", în acest tărîm al „minunilor" există o plenitudine pe care realitatea a invidiat-o totdeauna. Există o nemărginită capacitate de a se

imagina altfel, există un bovarysm indefinit în regiunea fictivului, refugiul celor răniţi de asprimea realului. Sartre vede în imaginaţie şi imaginar o posibilitate de neantizare, de irupere a neantului în sînul realităţii umane. Dimpotrivă, imaginaţia nu „neantizează" realitatea —- ea este prea slabă pentru o asemenea operaţie —, ci dăruieşte o viaţă fictivă neantului în realitate, infuzează puţin sînge celor care au fost reale sau pot fi reale, adică fostului real, ca şi viitorului real. Nu numai fostul real, dar şi viitorul real păstrează permanent calitatea de real, şi după ce a făcut saltul în neant. Imaginarul este locul de kitîlnire a ceea ce a fost sau va fi real. în această latură stă puterea creatoare a imaginarului, sugerată de termenul de „creaţie", de a produce din nimic ceva. Dacă cumva creaţia presupune nimicul, ea însăşi: nu este un simplu nimic, ci dimpotrivă cel mai mare triumf asupra nimicului. Ca şi în sfera teologiei, „creaţia din nimic" exprimă puterea absolută a unei Fiinţe spirituale, puterea voinţei şi nu mai puţin a imaginaţiei, cum admitea un gînditor favorabil religiei, J. Fr. Frohschammer (1821—1893), ale cărui opere au fost puse la index. în *Fantazia ca principiu fundamental al procesului lumii* (1877), Frohschammer vede în univers o fantazie a divinului, o fantazie care posedă o existenţă' autonomă.

în regiunea *suprareală* (logic-matematică) de asemenea nu există neant, deoarece existenţa suprareală are ca obiect generalul care nu. suferă schimbare. Posibila variaţie a generalului ţine de domeniul realului, al individualului, întrucît suprarealul este prezent deopotrivă în real şi nonreal. Suprarealul nu dispare niciodată definitiv. în logică,, neantul în genere, chiar neantul absolut, este un obiect de gîndire,, fiindcă vorbim despre el şi discutăm asupra lui. Să nu ne facem sarcina prea uşoară, declarînd dogmatic că neantul este contrar raţiunii şi capacităţii noastre de a-1 concepe (M. Maeterlinck, *La mort,* 1928, p. 35). în matematică există echivalenţe ale neantului, de exemplu numerele negative şi mai ales zero. Introducerea printre numere a lui zero este o cucerire tîrzie a gîndirii matematice. El nu este un număr, ci semnifică lipsa oricărui număr. Zero nu este un pur neant. Cine spune că are „zero bani" în pungă, nu înţelege un neant de bani, ci lipsa celui măi modest număr de bani. Unii doctrinari ai filozofiei matematice sînt favorabili pentru a lua ca punct de plecare al seriei numerice zero, nu unitatea. Fr. Oken, schellingianul de care am vorbit, afirmă că „matematica este fundată pe nimic şi că prin aceasta ea rezultă din nimic", adică din zero *(Lehrbuch der Naturphilosophie,* ed. a IlI-a, 1843, p. 219). Aşadar, în matematică, toate valorile respective sînt mărimi adevărate şi" au fost descoperite, spune G. Kahl-Furthmann, cînd matematica s-a desprins de sfera realităţii şi a valorificat propriul ei domeniu prin constituirea unei matematici superioare. Primul pas pe acest drum a fost introducerea lui zero şi a numerelor negative, adică a numerelor ce preced pe zero, cum cele pozitive îl urmează. Al doilea pas este reprezentat de numerele imaginare, în care negativul rupe cu materialul intuitiv. Negativul în matematică a fost un impuls pentru descoperirea de noi domenii suprareale, îndeosebi a infinitului care exprimă o cantitate nedeterminată (vezi Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nicht^* p. 210 şi urm.).

Un spațiu vast a fost recunoscut neantului, adeseori fără conştiința clară a situației reale, în domeniul *idealului,* adică al *valorii.* Este o tradiție, aproape un tic, în filozofie de a proclama drept neant tot ce n-are valoare şi chiar ceea ce are o valoare inferioară. Orice nonvaloare (răul, urîtul, eroarea) este un nimic, un neant. Viața însăşi, din cauza fragilității şi scurtimii ei, este un „nimic". Pentru conştiința populară, nu numai neplăcerea, ci mai ales plăcerea ce zboară repede este un „nimic". 0 aşteptare înşelată sau o realizare mult mai prejos de aşteptări este de asemenea „nimic", *une quantite negligeable.* Poetul exclamă decepționat : „decît" un vis searbăd mai bine .„nimic". Bergson socotea că orice neant are ca supoziție acțiunea umană care trece de la un lucru dorit şi aşteptat la un lucru nedorit şi neaşteptat, deci este condiționat de o decepție valoristă. Dacă idealismul platonic consideră materia ca o „neexistență", motivul nu este realitatea, care mai degrabă pledează pentru masivitatea zdrobitoare a materiei, ci idealitatea valorii care este îngrădită de o materie rebelă şi nesupusă grelei munci omeneşti. Aceeaşi degradare spre neant loveşte schimbarea, devenirea lumii, fireşte, atunci cînd schimbarea intră în conflict cu aspirația spre durabilitate a bunurilor, spre conservarea valorilor. Cînd însă schimbarea promovează valoarea, ea însăşi este valorificată şi deci sustrasă neantului. Ideea modernă de progres investeşte schimbarea cu un coeficient pozitiv. De aceea, tot ce primeşte un coeficient axiologic pozitiv încetează de a mai fi neant, însuşi neantul, cînd devine pozitiv, ca în asimilarea neantului cu Dumnezeu la mistici, sau ca asimilarea nirvanei cu beatitudinea pură, cu liniştea suverană, cu insensibilitatea şi moartea dorințelor, este aşezat pe treapta cea mai înaltă a valorilor. Este curios că însuşi Răul, ca principiu cosmic, ca Forță divină, încetează de a mai fi neant, ci se transformă într-o realitate cu care principiul Binelui are de luptat. Aşa este doctrina iraniană a lui Zoroastru şi mai ales manicheismul, foarte răspîndit în Europa medievală pînă în ținuturile noastre *(bogomilismul).* Uneori Nimicul, declarat de cei mai mulți ca nonvaloare, este îmbrățişat ca valoarea supremă, ca bravadă nihilistă. Max Stirner, doctrinarul individualismului, anarhic, îşi încheie apologia sa a „Unicului", adică a *Eului,* cu următoarele cuvinte : „dacă îmi sprijin cauza mea pe Eu, pe Unicul, ea se sprijină pe creatorul său trecător şi pieritpr care se devorează pe sine, şi pot spune : am sprijinit cauza mea pe Nimic" (Stirner, *L'unique et sa propriete,* 1900, p. 449).

26. EXISTENȚA-VALOARE

Printre existențele opuse realității am numărat adeseori *existența ideală* sau valoarea, a cărei recesivitate față de realitate, enunțată pe scurt, nu a fost fundată îndeajuns. Rămîne să clarificăm mai amplu opoziția recesivă existență-valoare. Noua formulă se cere explicată, fiindcă la prima vedere s-ar crede că este improprie. La început, opoziția se prezenta, ca şi conştiinței populare, ca opoziția dintre *real* şi *ideal.* Cum, pentru noi, singura existență ideală este *valoarea,* ne-am socotit

îndreptățiți a înlocui „idealul" cu „valoarea", sinonimie de asemenea familiară conştiinței populare. Am însă de înfruntat o nouă întrebare ? De ce ara considerat ca termen dominant existența în general, deci orice fel de existență, nu numai existența reală ? Experiența ne arată că valoarea nu este aderentă exclusiv la real, ci şi la fictiv, ca în artă, la suprareal, ca în estetica figurilor, în „eleganța" şi armonia demonstrațiilor matematice, în sfîrşit, chiar la valoare, adică la o anumită valoare, care poate fi evaluată şi din alt punct de vedere, deoarece valoarea este multiplă. Diversitatea valorilor nu decurge din chiar structura noțiunii de valoare, din noțiunea de „idealitate", ci din diversitatea a ceea ce *are* valoare, a obiectelor. Se vorbeşte de valori logice, morale, estetice, religioase, spirituale, culturale, materiale etc. Vom arăta îndată de ce însăşi valoarea nu se multiplică. Un alt aspect trebuie să fie luminat de la' început. Deşi orice fel de existență poate fi obiect de evaluare, nu se poate nega că în orice obiect evaluat găsim o latură reală, de exemplu în opera de artă, în acțiunea morală, în cultul religios, aşa încît valoarea, ca şi celelalte existențe nonreale, are o referință necesară, însă recesivă, la obiectul real. Dacă mai adăugăm că valoarea presupune nu numai un obiect de evaluat (real sau nu), dar şi un subiect, o conştiință care evaluează sau „trăieşte" valoarea, mai departe, că acel subiect este cu necesitate real, putem spune că existența reală domină orice specie de existență.

Prin aceste observații introductive, am înlăturat de la început banalizata opoziție radicală dintre „existență" (realitate) şi „ideal". Noi am ezitat înainte de a întrebuința termenul de ideal, prin care limbajul tradițional simbolizează o sferă „superioară", „transcendentă", lipsită de imperfecțiile lumii „de aci". Raportul de recesivitate statorniceşte de la început sensul idealului ca existență legată necesar de realitate. Ştim că această recesivitate va întîmpina cea mai mare rezistență fiindcă este prea înrădăcinată opoziția dintre existență şi valoare. însemnate curente filozofice ale secolului trecut, ca şi ale secolului prezent au făcut din valori, îndeosebi din valorile „normative" (bine, adevăr, frumos), ceva „absolut", în sine şi „pentru sine", ceva rupt de realitatea umană. Omul se simte cuprins, covîrşit, răpit, înălțat de acele valori, ca şi cum omul ar fi pentru valori, nu valorile *pentru* om şi chiar *prin* om. S-a abuzat nepermis de „absolutismul" valorilor, absolutism pe care ideea de recesivitate îl poate corecta, restabilind sensul autentic, mult mai modest, al noțiunii de absolut, noțiune, prin poziția ei heterologică, eminent recesivă. Nu putem funda valoarea fără a clarifica noțiunea dc existență : existența are primatul, ea fundează valoarea. Oricum, este un punct cîştigat că idealul este o specie, o regiune a existenței în genere. Noul pas de făcut este recesivitatea existenței ideale față de existența reală, fără ca idealitatea să piardă originalitatea sa şi să fie absorbită de realitate. „Sîntem convinşi că nu putem ajunge la claritate asupra noțiunii de valoare şi valoros fără claritate asupra noțiunii de existență" (O. Kraus, *Die Werttheorien, Geschichte und Kritik,* 1937, p. 491).

„Filozofia valorilor" (axiologia, timiologia) este o ramură destul de nouă a filozofiei. Ea a crescut în a doua jumătate a secolului al XlX-lea şi începutul secolului al XX-lea atît de abundent, încît Celestin Bougle, în *Legons de sociologie sur Vevolution des valeurs* (1922), spunea că

această filozofie a devenit „o modă". Termenul de valoare a ieşit demult din lumea filozofilor şi s-a revărsat în publicistica zilnică şi în vocabularul oratoriei. Intensa actualitate a noțiunii de valoare se explică prin acțiunea a două situații istorice. 1) Cît timp termenul de valoare, de ideal a fost monopolizat de morală sub forma de Bine, Datorie şi Virtute, iar morala a fost subordonată religiei şi metafizicii, valoarea nu era desprinsă de realitate, ci apărea ca o realitate metafizică, divină, ea întruparea „perfecției". Realitatea metafizică era socotită „superioară", fiindcă în ea existența şi valoarea se contopeau. Perfecția era realitatea supremă. O teorie independentă a valorii a fost posibilă numai după ce valoarea s-a rupt de realitatea metafizică şi a ajuns la conştiința de sine. Procesul de autonomie prin creşterea conştiinței de sine s-a făcut în două etape, care reprezintă două sectoare deosebite ale culturii, întîi, prin adoptarea noțiunii de valoare de către o ştiință relativ nouă, legată de nevoile materiale ale vieții, economia politică, apoi prin lărgirea noțiunii de valoare de către filozofie, în a doua jumătate a secolului al XLX-lea, dominat în bună parte de atitudinea antimetafizică a pozitivismului. 2) O altă situație istorică decurge din structura noțiunii de valoare, adîncită de criticismul filozofic. Valoarea este o noțiune simplă, ireductibilă, indefinibilă pe căile clasice ale definiției. Max Scheler consideră valoarea un „fenomen originar" *(Urphănomenon).* Oskar Kraus, devotatul discipol al lui Fr. Brentano, în masiva sa expunere istorică critică asupra valorii, scrie către sfîrşitul ei : „privirea noastră istorică ne arată că pînă acum în genere nu eram în stare să ne dăm seama de noțiunea de valoare atît de simplă. Aceasta este valabil despre aşa-numitele «conținuturi», dar şi despre «sfera» aşa-numitei noțiuni de valoare" *(op. cit.,* p. 452). Greutățile de înțelegere sînt inerente noțiunii de valoare. In adevăr, valoarea este totodată : a) faptul cel mai nemijlocit trăit, o experiență personală intimă ; b) aderă totuşi la obiecte, la Tealități care de aceea au sau sînt valori ; c) totuşi ea pare a fi ceva îndepărtat, un ideal de neatins, sau de nerealizat, o ordine deasupra realității, un tărîm nesensibil, pur spiritual. Aceste fețe eterogene ale experienței valoriste se oglindesc în diferitele teorii ; ele au fost fundate independent, deşi sînt solidare. O teorie integrală a experienței trebuie şă țină seama de conviețuirea motivelor cuprinse în valoare.

Care sînt punctele critice, antagonice, polaritățile de la care se cuvine să pornească o concepție adecvată a valorilor ? Două sînt momentele critice ale teoriilor moderne axiologice :

1) sînt valorile simple, şi de aceea, enunțuri universale fără un conținut determinat, cum afirmă Kant, ale cărui opere garantează valoarea numai printr-o universalitate formală (binele ca imperativ categoric, frumosul ca plăcere dezinteresată, adevărul ca acord între formele •*a priori* ale intuiției de o parte şi formele *a priori* ale intelectului de altă parte) ? ; sau valorile au un conținut, o „materie", cum au încercat să demonstreze Alexius Meinong, Ed. Husserl, Max Scheler, Nic. Hartmann, ca şi atîția moralişti vechi, între care în primul rînd stau Platon :şi Aristotel ?

2) sînt valorile subiective, legate de viața individuală şi istorică a omului, sau sînt obiective, independente de conştiința omului ? întrebarea a primit şi o altă formulare : sînt valorile relative, pe măsura sau

la nivelul omului, sau sînt absolute şi ca atare valabile independent de recunoaşterea şi realizarea lor de către om ?

Aceste două momente, îndeosebi al doilea, au importanța lor ; ele sînt însă derivate, aşadar presupun o problematică mai elementară. Opoziția relativ-absolut nu are sau nu mai are o semnificație majoră, din moment ce absolutul rămîne nedeterminat. S-ar putea ca o relație să aibă o semnificație absolută, iar pretinsul absolut să fie numai o proiecție a unei exigențe subiective, prea subiective chiar. Sînt mulți filozofi contemporani care admit un absolut în sfera cunoaşterii, aşadar care acordă uşor că realitatea nu este dependentă de conştiință, dar nu admit acelaşi lucru şi despre valoare. Realismul cunoaşterii nu implică necesar realismul valorilor, aprecierilor, preferințelor. Problema fundamentală sună aşa : este valoarea ceva ce subzista în sine, izolat, ca o esență generală sau ca un individ, sau este o relație care este totdeauna generală ? Cum spuneam, această întrebare este mai largă şi mai lipsită de prejudecăți decît uzitata şi uzata problemă : relativ sau absolut. Căci şi relația poate să nu fie relativă subiectului, să aibă deci o existență independentă, obiectivă. Relația nu este eo *ipso* relație subiectivă. S-a arătat că relaționismul nu este totuna cu relativismul. De asemenea, prima parte a întrebării fundamentale : este valoarea ceva ce subzistă în sine -— „subzistența în sine" nu are accepția de absolut, adică de independent de conştiință sau de lumea sensibilă, ci are accepția logică de ceea ce poate fi privit în sine sau pentru sine, aşa cum este în primul rînd individualul („acest" om) şi în al doilea rînd esența, o proprietate sau o calitate (figura, locul, culoarea, gîndirea, reprezentarea etc), adică cum este tot ceea ce nu presupune *constitutiv o* relație la altceva. Modalitățile de realizare a celor două posibilități cuprinse în problematica fundamentală vor fi cercetate îndată.

Dezvoltarea problematicii s-a făcut de la valoarea ca o subzistare în sine (individ sau esență) la valoarea ca relație — determinarea ei ca relație s-a făcut de-abia în timpul nostru. Şi acum, înainte de a merge mai departe, trebuie să venim cu o precizare care nu este un paradox. Valoarea poate fi considerată ca o calitate a obiectelor, asemănătoare cu celelalte calități (culori, sunete, tărie, moliciune etc), deci valoarea este ceva ce aderă la obiecte şi constituie cu ele o esență, ceva „în sine". Dar valoarea este atribuită şi subiectelor, cunoştințelor, care şi ele sînt izolate, sînt ceva „în sine". Se crede însă că atribuirea valorii conştiințelor nu intră în prima situație (subzistare în sine), ci în a doua (valoarea este o relație). Interpretarea ar fi exactă, dacă s-ar admite că valoarea nu este dependentă numai de subiect, ci este dependentă şi de obiect, atît subiectul, cît şi obiectul fiind independente unul de altul. Din nefericire, sub acțiunea idealismului obiectul este considerat un .„conținut de conştiință" şi ca atare el înseamnă un „altul" decît conştiința, dar nu *în afara ei,* ci *în* conştiință.

In adevăr, termenul contradictoriu, de „conținut" semnifică ceva străin conştiinței, deşi este conținut de ea. „Conținutul" se deosebeşte totdeauna de „conținător", este un „altul". Dacă însă „conținut" este numai o expresie improprie pentru apartenență la conştiință, atunci subiectivismul (totul este o modificare a conştiinței) este o formă a „subzistării în sine", a obiectivismului. Valoarea nu este o relație între doi

termeni, în sine, independenți unul de altul, ci este un obiectivism, adică un absolutism camuflat. Noi am încercat demult să dovedim că subiectivismul sau idealismul este un materialism larvat. Constatăm incă o dată cită confuzie se ascunde în termenul de relativism, cu pretențiile sale sceptice. Relativismul, înțeles cum trebuie, adică relaționismul, nu este un absolutism camuflat, ipocrit, cum este subiectivismul, ci găseşte un acces la absolutul recesiv, conviețuieşte cu el, dacă absolutul se mulțumeşte cu funcția recesivă.

Să luăm acum cunoştință de modalitățile de soluționare a problemei centrale : valoarea este un „în sine", o „substanță", sau este o relație ? Nu ştiu dacă vreun gînditor a înțeles prin „subzistare în sine" însuşi individul, deci nu cunosc vreun filozof sau psiholog care să fi susținut că valoarea însăşi este ceva individual, unic — ceea ce nu înseamnă că este aderentă la ceva individual. Valoarea poate fi strîns legată de individual fără ca ea să fie un individual, ceva unic. Dacă ar fi un individ, ar trebui să se prezinte ca un individ spiritual *sui generis.* Ştim că numai individualul este în adevăr independent. O proprietate există „în sine" numai formînd o unitate cu individul şi fiind esența lui. Vom vedea că printr-o logică ironică, filozofia, căutînd să asigure independența valorilor față de conştiință, a transformat valorile în indivizi mistici, suprasensibili, le-a acordat o transcendență quasimetafizică. în regulă generală, filozofia a considerat valoarea o calitate, o proprietate, deci ceva general, ceva general care formează o unitate cu individualul, esența lui, şi ca atare se prezintă ca un „în sine" care nu are nevoie de altceva, străin individualului, pentru înțelegerea ei. Pentru a cunoaşte figura, mărimea, locul, chiar culoarea (aceasta cu rezervă!), este de-ajuns să consider lucrul însuşi, independent de alte lucruri, cu toate că în realitate nu există nimic de sine stătător, dată fiind relația de acțiune a oricărui real. Dar ştim că nu există raporturi fără suporturi, care nu mai sînt la rîndul lor raporturi, ci suporturi. Aşadar, valoarea a fost considerată o calitate, o proprietate generală a lucrului valoros. Aceasta este o convingere preştiințifică, persistentă pînă azi în concepții filozofice fundate critic. „Cînd atribuim valoarea lucrurilor sau stărilor, această calitate, ca toate celelalte calități, indică o relație definită cu un subiect, în cazul de față cu un subiect capabil de a simți plăcere sau durere. Această calitate de «valoare», în raport cu celelalte calități ale lucrurilor şi stărilor, este secundară, căci ceea ce dă valoarea este o calitate de al doilea grad" (H. Hoffding, *La philosophie de la religion,* 1908, p. 98—99). • O concepție înrudită, dar mai complexă, are ca reprezentant pe fenomenologul Max Scheler. Ea va fi cercetată mai Jos.

Faptele resping teoria valorii calitate, fie şi secundară, din lucruri. Valoarea nu aparține lucrurilor, cum aparțin culorile, sunetele, calitățile tactile, motrice, gustative, olfactive. Acestea sînt date, sînt *intuite* în percepție. Nimeni n-a intuit sau perceput în lucruri valorile. Calitățile autentice (culori, sunete etc.) sînt şi ele relații, însă produse ale relațiilor de acțiune şi de aceea sînt intuite ca aparținînd lucrurilor. Vom arăta care este fundamentul din lucruri al valorilor, în ce constă „valențele" sau „perfecțiile" lucrurilor. în adevăr, valorile au un fundament in lucruri, fără ca ele să aparțină lucrurilor, asemenea calităților. Nu

contemplăm frumusețea unui tablou, ca şi cum frumusețea s-ar afla în tablou, alături de jocul luminilor, umbrelor, culorilor, liniilor, ci admirăm acele calități „estetice", „impresionante", care ne fac să tresărim şi să trăim valoarea de frumusețe a tabloului. O propoziție nu are în sine, ca o calitate, valoarea de adevăr, ci anumite calități, cum este în primul rînd capacitatea de *a exprima* adecvat faptele, experiența, care fac o conştiință să simtă valoarea de adevăr a propoziției. Tot aşa, pretutindeni, oriunde vorbim de valori, anumite calități sau proprietăți ale lucrurilor, ceea ce am numit *valențe* sau *perfecții,* sînt suporturile *în* lucruri ale valorilor, suporturi obiective la care se vor adăuga suporturile subiective, pentru a se constitui relația de valoare.

Neintuitivitatea valorilor, ca şi caracterul lor general au determinat de timpuriu gîndirea de a le recunoaşte caracterul de calități, dar nu chiar de calități ale lucrurilor sensibile. Aceste lucruri sensibile sînt supuse schimbării, distrugerii. Valorile nu sînt sensibile şi nici supuse schimbării. Cum poate fi salvată calitatea obiectivă a valorilor, fără a o compromite în promiscuitatea sensibilului? Platon a găsit un răspuns exemplar care s-a menținut peste veacuri pînă azi. Valorile sînt calități „în sine", sînt Idei ce planează transcendent asupra lumii sensibile, alcătuind dimpreună cu celelalte Idei o „lume inteligibilă". Aceste calități există şi în lucrurile sensibile, dar numai ca umbre, reflexe, copii sau „participații". Noțiunea de participație, care salvează aparent poziții pierdute, oferă posibilitatea ca valoarea să existe sub aspectul de atribut sau „formă" a lucrurilor sensibile. Descoperirea unei „lumi a Ideilor", în care tronează valorile : „Binele", „Frumosul", „Adevărul", a trecut în neoplatonism, apoi în gîndirea creştină şi în cele din urmă în filozofia contemporană ca o mare „noutate". Nu se observă nici astăzi că ipostazierea valorilor ca lume superioară era transformarea valorilor din universale, idei, în indivizi spirituali, neintuitivi, angelici, căci numai individul este independent, pe cînd universalul aparține cuiva.

Ipostazierea valorilor în calități suprasensibile, în Idei sau Forme eterne şi imutabile era energic dezmințită de fapte. Valoarea este totdeauna valoarea *pentru* cineva, pentru om, pentru o conştiință, are ceva de *nomos,* de teză umană, de „convenție", nu de „physis", de natură. încă înainte de Platon, sofiştii descoperă că valoarea nu este o calitate a lucrurilor şi încă mai puțin o calitate „în sine", transcendentă, ci o poziționare a conştiinței umane. De o parte stă sofistul Protagoras, de alta idealistul Platon — sînt cei doi poli ai teoriei valorilor şi poate ai filozofiei în genere. Dar interioritatea calității-valoare este compromisă de la început de un grav echivoc. Calitatea interiorizată, valoarea, îndată ce este atribuită omului, este relativată, este făcută schimbătoare, individuală. Accentul explicativ cade pe subiect, iar subiectul este înțeles în sens pur individual, nu generic, uman. La urma urmei, şi valoarea din lucruri se multiplică odată cu obiectele individuale valoroase şi de aceea, poate, Platon postula o Idee unică deasupra copiilor individuale şi sensibile. Se trece cu vederea şi astăzi că o calitate a unui lucru individual nu este ea însăşi individuală, multiplicată, ci este identică una şi aceeaşi, ca orice general. Variația, multiplicarea *nu-i aparține,* ci este *împreună* cu ea, cum s-a arătat înainte. Multiplicarea este exterioară generalului. Cine a înțeles structura generalului, a „Ideii", se dispensează de a dubla lucru-

rile individuale, supuse schimbării, cu o Idee eternă deasupra copiilor ei multiple. Tot aşa şi la valoarea ca atribut, calitate sau proprietate a conştiinţei. Valoarea este generală şi ca atare, deşi interioară, este o calitate umană generică. Ea se repetă în conştiinţele individuale ce o trăiesc, ca şi cum ar fi *numai* a fiecăruia. In realitate, valoarea rămîne universală prin structura ei. Sofiştii individualizează valoarea, fac din valori modalităţi individuale, cum făcea şi Platon, cu deosebirea că valorile sînt ipostaziate de Platon într-o lume superioară, sub numele de Idei şi de aceea pretins universale, în timp ce Protagoras, mai veridic, dar mai brutal, le ipostaziază în conştiinţa individului şi de aceea răpeşte masca universalităţii.

Pînă aci „relativismul" găseşte o justificare. Faptul că valoarea este în subiect, că aparţine unei conştiinţe nu o relativează, adică nu o face individuală. Dimpotrivă, nu poate funda el caracterul general uman al valorii ? Aceasta este o altă faţă a lucrurilor. Ea cere însă afirmarea în acelaşi timp a unor lucruri „în sine", a unor obiecte independente, care constituie unul din termenii relaţiei, polul obiectiv, ca şi a unei conştiinţe umane, polul subiectiv. Dacă valoarea este determinată de obiecte, dar totdeauna prin şi pentru om, atunci valoarea nu este o calitate „în sine", izolată, ci este o relaţie, enunţ care nu spune prea mult, în orice caz nimic hotărîtor pînă ce nu arătăm ce este acea relaţie şi mai ales dacă relaţia este ceva închis „în conştiinţă". Sau tocmai aceste aspecte au cuvîntul hotărîtor în aşa numita relativitate a valorilor. Ele vor fi cercetate în descrierea experienţei valorilor. Deocamdată să examinăm sumar soluţia subiectivistă a valorii-calitate. Concepţia sofistă a lui Protagoras a găsit un ecou extremist în scepticismul antic, teorie „complementară" a dogmatismului inerent gîndirii greceşti. Scepticismul antic izbuteşte numai să destrame vechea gîndire care, dezorientată, caută refugiu în credinţă, în misticism. Acestea vor insufla o viaţă nouă obiectivismului transcendent al valorilor, adăpostit mai ales în neoplatonism. Nici aristotelismul nu este o piedică pentru dezvoltarea în evul mediu a unui absolutism axiologic.

Gîndirea modernă, centrată în subiect, în gîndire, şi tot mai favorabilă idealismului şi conscienţialismului, va reînvia teoria protagoreică a valorilor-calităţi interioare. Deoarece specificul valorii a fost relevat de-aSia în secolul al XlX-lea, subiectivarea, *psihologizarea* este o contribuţie relativ recentă. Avîntul psihologiei în secolul trecut a promovat şi studiul psihologic al valorilor. Psihologismul axiologic prezintă valorile ca „produse" ale conştiinţei, ca instauraţii subiective datorită laturilor „iraţionale" ale conştiinţei : sentimentul şi voinţa — prin voinţă înţelegînd nu numai actul voluntar, dar şi formele fruste ale acestuia : dorinţe, nevoi, interese. Cum este de aşteptat, se va căuta fundarea subiectivă a valorii cînd cu ajutorul sentimentului, cînd cu ajutorul „voinţei". Valoarea este un sentiment specific de plăcere, va spune brentanianul austriac Alexius Meinong în prima fază a concepţiei sale *(Psychologisch — ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1894). Mai tîrziu, sub influenţa neocriticismului, va părăsi psihologismul său radical, cum se constată în studiul publicat în revista „Logos" sub titlul *Fur die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie,* 1912). Emoţionalismul în fundarea valorii este dezvoltat în Franţa de

Th. Ribot *(La logique des sentiments,* 1908). In mod consecvent, Moritz Schlick, unul din fondatorii neopozitivismului, justifică identitatea valorii cu bucuria de a trăi *(Fragen der Ethîk,* 1930).

Teoria voluntaristă este încă mai răspîndită decît teoria emoționalistă sau afectivistă. Discipolul lui Meinong, Christian von Ehrenfels, în *System der Werttheorie* (2 voi., 1897—1898), fundează pe dorință *(Begehren)* sau mai degrabă, fiindcă nu orice valoare este prezent dorită, pe capacitatea ei de a fi dorită, pe „dezirabilitate" *(Begehrbarkeit).* Nu dorim valorile fiindcă sînt valori, ci sînt valori fiindcă le dorim, propoziție enunțată întîi de Spinoza, care nu admitea realitatea valorilor. Ele sînt expresii umane, nu ontologice. Fr. Nietzsche, gînditorul care a contribuit mult la răspîndireâ cuvîntului de valoare în cultura timpului, consideră filozofia ca o „creație" sau „răsturnare" de valori, ca un eroism al voinței umane. „Existențialismul" contemporan, mai ales cel francez, care beneficiază de o tradiție pe linia unei filozofii a libertății, fundează valoarea exclusiv pe libertatea absolută, irațională a individului. „Urmează că libertatea mea este unicul fundament al valorilor şi că *nimic,* absolut nimic nu mă justifică de a adopta cutare sau cutare valoare, cutare sau cutare scară de valori. Ca ființă prin care valorile există, eu sînt nejustificabil. Iar libertatea mea este cuprinsă de anxietatea de a fi fundamentul fără fundament al valorilor" (Sartre, *Vetre et le neant,* 1943, p. 76). Omul este singur în lume ; el n-are înaintea sau înapoia sa valori luminoase, obiective, care să-1 justifice, să-1 scuze. El îşi creează valorile şi astfel se creează şi se face pe sine. Valoarea nu este sentimentul, căci „sentimentul se construieşte prin actele ce săvîrşim" (Sartre, *Existențialismul este un umanism ?,* 1946, p. 45). Omul se defineşte prin acțiune, prin acțiune şi angajare. „Vrem tocmai să constituim domnia omului ca un ansamblu de valori distincte de domnia materiei" *(ib.,* p. 65). In sfîrşit, alte teorii explică valorile totodată prin trebuințele şi prin plăcerile omeneşti. W. Windelband, deşi admite valpri absolute, norme subzistente în sine, înțelege că evaluarea include prezența voinței şi afectivității. „Mai întîi orice valoare semnifică ceva care satisface o trebuință şi provoacă un sentiment de plăcere [...] Dacă suprimăm voința şi sentimentul, nu mai există valori" (Windelband, *Einleitung in der Philosophie,* ed. a Il-a, 1920, p. 254).

în bătălia idealelor, pentru a stăvili subiectivismul valorilor, subiectivism interpretat ca un relativism anarhic, s-a încercat o resurecție, o renovare a obiectivismului sau absolutismului de tip tradițional, platonic. Stăruie convingerea că legarea valorilor de subiectul individual, de capriciile pretențioase ale fiecăruia pune în pericol morala şi toate relațiile sociale. Ca să lucreze în spiritul comunității, omul are nevoie de un îndreptar universal, valabil independent de capriciile individuale, un îndreptar care pune stăpînire pe indivizi, îi entuziasmează, îi eliberează de tirania egoismului şi le dictează o conduită în care toți concordă. Noul absolutism valorist remaniază considerabil pe cel vechi, întîi, el nu interpretează transcendența valorii ca o transcendență metafizică, existențială (ontologică). Dimpotrivă, valoarea, deşi este independentă de existența empirică a corpurilor şi conştiințelor, nu constituie o existență superioară, ci o altă dimensiune, o altă lume, opusă oricărui fel de existență. Noua dimensiune a lumii a fost numită de Her-

mann Lotze, adevăratul promotor al noului absolutism axiologic, *Geltung* (valabilitate). Valoarea nu există, ci este valabilă *(gilt)* şi ca atare este liberă de contingenţele empirice, individuale, de facticitate. Fenomenologia a propus mai tîrziu, pentru a defini modul de a fi al valorii, termenul mai obişnuit de „ideal", în care intră şi alte regiuni esenţiale,, îndeosebi logica şi matematica. Al doilea, noul absolutism ţine să satisfacă relativismul, raportarea la subiect, atît cît trebuie pentru a nu compromite caracterul absolut, „în sine", al valorilor. Explicaţia cu relativismul reprezintă momentul critic al noului absolutism. Platon din vremea noastră se vede nevoit să facă mari concesii lui Protagoras, concesii care sînt înfrîngeri ale absolutismului. Şi aci absolutismul trebuie să se restrîngă la rolul de factor recesiv : absolutul, dacă nu vrea să se asfixieze în izolarea sa, trebuie să intre în relaţii cu restul, trebuie dar să sacrifice din pretenţiile sale în favoarea relativului.

Cea dintîi manifestare a absolutismului antimetafizie este reprezentată de o ramură a neocriticismului german, de aşa-numita „filozofie a valorilor", avînd ca exponenţi mai ales pe Wilh. Windelband şi Heinrich Rickert, Bruno Bauch tinde a înlocui termenul de valoare prin acela platonic şi lotzian de „idee". W. Windelband, sub influenţa lui H. Lotze, dezvăluie deasupra formelor istorice de valorificare, deasupra actelor individuale de evaluare şi deasupra variatelor moravuri ale popoarelor o „conştiinţă normală" *(Normalbewusstsein),* faţă de care sînt valabile în mod absolut valorile de Adevăr, Bine, Frumos, Sacru. Normele sau valorile absolute rămîn valabile, chiar dacă nu le recunoaşte nici o conştiinţă sau le recunoaşte numai o minoritate. Ele sînt absolut valabile, fiindcă exprimă o sublimă ordine a raţiunii. „De ase-menea, convingerea, că există pentru evaluarea umană norme absolute, dincolo de ocaziile empirice ale activităţii ei, se reazemă pe presupunerea că în ele domină ordinea superioară a raţiunii" (Windelband, *Einleitung in der Philos.,* p. 255). Sistematizarea filozofiei valorilor este opera lui H. Rickert, discipolul celui precedent. Ideea fundamentală a lui Rickert este că punctul de reazem al idealismului său, conştiinţa, nu este conştiinţa individuală, ci „conştiinţa în genere", iar această conştiinţă nu este reprezentativă, avînd rolul de a oglindi *existenţa* independentă de eu, ci conştiinţa judicatorie, conştiinţa care afirmă sau neagă, aprobă sau dezaprobă, deci care ia atitudine faţă de valori, fiindcă din valori se desprinde un „trebuie", un imperativ categoric. Prin urmare, sfera transcendentă conştiinţei generice , nu este existenţa (realitatea), ci un imperativ *(Sollen),* valori absolute care trebuie să fie recu-' noscute. Astfel, dacă vrem să facem ştiinţă, trebuie să recunoaştem valoarea absolută a Adevărului, dacă vrem o viaţă morală, trebuie să recunoaştem valoarea absolută a Binelui, dacă vrem să creem o operă de artă, trebuie să recunoaştem valoarea absolută a Frumosului, în sfîrşit, dacă vrem o religie, trebuie să recunoaştem valoarea supremă a Sfinţeniei. Ceea ce numim existenţă este un rezultat al valorificării, al aprecierii teoretice. Nu existenţa determină valoarea, ci valoarea transcendentă a adevărului obligă conştiinţa să prelucreze categorial datele brute şi să producă existenţa care este totdeauna fenomenală sau imanentă conştiinţei generice. Mai tîrziu, Rickert a admis ca mijlocitor între conştiinţă şi valorile absolute sau transcendente un domeniu al *sensului*

(Sinn), strîns legat de cuvinte. „Prin sensurile teoretice şi inteligibile ajungem nu numai în domeniul Nesensibilului sau Intemporalului, ci totodată la un existent care se deosebeşte de orice realitate psihofizică şi prin caracterul său de valoare, ca şi prin opoziţia de valori aderentă lui" (Rickert, *Grundprobleme der Philosophie,* 1934, p. 86). Cu toate exigenţele ei absolutiste, „filozofia valorilor" concede că valorile nu sînt recunoscute prin simplă contemplaţie, ci sînt revelate sentimentului şi nevoilor, deci unor procese interioare schimbătoare. Dacă valorile ar fi în adevăr absolute, independente de noi, deasupra capetelor noastre, ca aştrii îndepărtaţi, de ce nu avem faţă de ele o atitudine senină, ci luăm o atitudine la alegere, vibrăm cu tot ce avem mai intim ?

Această observaţie critică se aplică mai temeinic la o altă form.î contemporană a absolutismului valorist, formă înflorită în grădina fenomenologiei lui Husserl, întîi la Max Scheler, apoi la Nic. Hartmann. Max Scheler determină valoarea ca un *quale,* ca o „calitate" independentă de dorinţele şi stările de sentiment. Valoarea nu .este numai o valabilitate ideală, ci un fapt specific, ireductibil. „Valorile sînt fenomene calitative tot aşa de principial independente de structura psihică a subiecţilor ca şi culorile şi sunetele, şi nu au nimic de a face cu vreun raport cauzal al obiectelor sau cu vreun sentiment sau vreo dorinţă factică sau reală. Ele sînt *calităţi,* nu însă relaţii sau «facultăţi» oculte" (Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* ed. a Il-a, 1921). Nic. Hartmann are o conştiinţă mai clară a ceea ce belgianul Eug. Dupreel numeşte „precaritatea valorilor" *(Esquisse d'une philosophie des valeurs,* 1939, p. 89 etc), de variabilitatea şi „relativitatea" lor. Cu toate că Hartmann menţine energic acel „în sine" al valorilor, ca o existenţă ideală specifică, opusă celei reale ; cu toate că el repudiază psihologismul care consideră valorile ca produse ale „evaluării" subiective sau ale mediului social, cum crede Bougle ; cu toate că el face evaluarea dependentă de valoarea ce are prioritate, nu valoarea de actul subiect al evaluării, Hartmann acordă o întreită relaţionare a valorilor : a) orice valoare este valoarea unui obiect, deci ea are un suport real ; b) orice valoare este valoare pentru cineva, pentru o persoană ; c) valoarea se constituie în certe situaţii istorice variabile. Aceste relativităţi nu ştirbesc însă caracterul absolut al valorii. Ele reprezintă condiţiile de existenţă, de apariţie şi de actualizare ale valorilor în lume, nu însăşi structura valorilor. Hartmann respinge energic confundarea valorii ca existenţă specifică, ca pură idealitate, cu simpla valabilitate *(Geltung).* O valoare „este" şi rămîne valoare chiar dacă actual nu este valabilă ca atare. „Astfel, valorile păstrează, cu toată raportarea lor la schimbarea realului, un fel foarte precis de independenţă (de caracter absolut), anume acela al caracterului însuşi de valoare sau de valoros (de exemplu, valoarea unei anumite comportări în împrejurări determinate)" (N. Hartmann, *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart,* „Aotes du huitieme Congres international de Prague", 1934, p. 979). Trebuie să subliniem cea mai ruinătoare concesie făcută de absolutismul lui Hartmann. Dacă valorile sînt „existenţe în sine", de ordin ideal, ele ar trebui să acţioneze în cadrul lumii reale *direct,* aşa încît omul ar trebui să constate că fără intervenţia sa valorile perfecţionează realitatea. Din nefericire, nu se întîmplă aşa ceva,

ci valorile se realizează indirect, prin conştiinţele omeneşti. Mai mult, valorile, care, după Hartmann, nu sînt „create" de conştiinţă, ci sînt *descoperite,* ca orice existenţă, nu sînt totuşi descoperite în zona lor transcendentă, ci tot în conştiinţele individuale, în „inima" omenirii (N. Hartmann, *Ethik,* ed. a Il-a, 1935, p. 46—47).

Concesiile făcute relativismului sînt atît de importante, încît teza absolutistă apare echivocă şi se rezumă în faptul elementar că valoarea, ca orice existenţă, nu se reduce la simpla ei actualizare sau trăire, ci ea posedă o existenţă proprie, independentă de condiţiile particulare în care ea se realizează. Ce înseamnă o valoare care stă „în rezervă", cu totul străină de condiţiile ei de actualizare, de împrejurările ce o fac vie ? *Relaţia este constitutivă valorii şi totuşi valoarea are o existenţă proprie.* Ieşirea din acest impas este *relaţionismul* sau ruperea cu relativismul subiectivist (vezi lucrarea lui J. Erich Heyde, *Wert,* 1926). Valoarea, ca relaţie, nu este dată *în subiect,* ci se prezintă ca o existenţă specifică, originală, în care obiectul, ca şi subiectul au rolul de a funda acea relaţie care este valoarea. în timp ce cunoaşterea nu este o relaţie, dar este susţinută de o relaţie pregătitoare, valoarea este ea însăşi o relaţie, constă într-un anumit raport. Deşi orice fel de obiect (real, fictiv, suprareal) poate fi suportul valorii, obiectul real este, în cele din urmă, în mod necesar prezent în orice relaţie axiologică. Caracterul dominant al realului rămîne neatins. Prin urmare, valoarea este totdeauna valoarea unui obiect, a ceva, şi atunci obiectul *are o* valoare şi este valoros sau este un *bun.* Vom face deosebire între obiectul valoros şi valoarea obiectului. Obiectul este un termen al relaţiei, este dar un relativ, valoarea este *relaţia* care presupune încă un termen. în constituirea valorii, proprietăţile sau însuşirile obiectului au rolul dominant, sînt hegemonice. Valoarea, ca orice relaţie, este una şi aceeaşi, nu se diferenţiază în specii. Diferenţierea decurge din reiate, din termenii ce suportă raportul, îndeosebi din natura obiectului valoros. Două feluri de proprietăţi merită a fi menţionate îndeosebi : a) valoros este un obiect pentru *utilitatea* lui şi atunci putem vorbi de *valoare instrumentală,* cum este de exemplu un aparat care este potrivit destinaţiei sale, şi cu atît mai potrivit cu cît rezolvă cu mijloace mai reduse nu^ meric Şi mai simple, în mod elegant, sarcina lui de unealtă, sarcina tehnică ; b) valoros este un obiect pentru calităţi inerente, independent de utilitatea sa, care există totuşi secundar, indirect, recesiv — şi atunci vorbim de *valori în sine.* Mormîntul unui geniu sau erou este o valoare în sine, prestigioasă, ca.şi cele mai neînsemnate relicve de la el, deşi utilitatea lor este aproape nulă sau indirectă, afară numai dacă un negustor fără scrupule nu le traficheazâ, dar şi negustorul presupune la alţii existenţa unei valori în sine acordată obiectelor. Valorile de frumos, bine, adevăr, independent de instrumentalitatea lor extrinsecă, există prin ele, se impun prin caractere intrinsece. Nu utilitatea le asigură valoarea, ci valoarea în sine îşi asociază recesiv valoarea instrumentală. Adevărul, binele, frumosul sînt totdeauna şi utile societăţii, în cadrul căreia ele sînt cultivate, ca şi individului care le cultivă, dacă nu intervin alţi factori care accentuează prea mult nota utilitară. Valorile instrumentale, de serviciu nu merită desconsiderarea care le loveşte de obicei. Tot ce este un mijloc care promovează viaţa poate fi o valoare

în sine. Astfel, valorile economice, valori tipic instrumentale, au şi o valoare în sine, dacă prin ele se afirmă „productivitatea", munca, inițiativa omului. Hugo Munsterberg avea dreptate să creeze o categorie specifică de valori : valorile de „producere", de „înfăptuire" *(Leistungswerte),* printre care el numără, alături de viață economică, dreptul şi morala (H. Munsterberg, *Philosophie der Werte, Grundziige einer Welianschauung,* 1908).

Valoarea ca relație presupune şi o conştiință, pentru care obiectul are o valoare. Nu există valoare pentru nimeni, cum ar trebui să fie valoarea ca ceva absolut, ca o subzistare în sine şi pentru sine. Valoarea „în sine" se opune utilității, însă şi valoarea în sine subzistă printr-o conştiință. Fără un subiect care *evaluează* nu există valoare. Desigur, există pentru sine proprietățile, însuşirile obiectului, calități pe care le-am numit *valențe* sau *perfecții,* de exemplu există proprietățile logice ale unei demonstrații, proprietățile morale ale unei acțiuni, proprietățile estetice ale unei opere de artă, dar nu există o valoare logică (adevărul), o valoare etică (binele), o valoare estetică (frumosul) pentru sine, independentă de conştiința omului. In ce constau structurile subiective ale evaluării ? In primul rînd, valoarea se fundează subiectiv pe o plăcere, care ca atare nu este ceva „senzorial", ci este acea proprietate psihică fundamentală care aderă deopotrivă la bunuri fizice (materiale), ca şi la cele spirituale. Termenul de plăcere trebuie să piardă rezonanța compromițătoare a fizicului. Extazul mistic şi gustarea unei mîncări alese sînt deopotrivă plăceri. Prin obiectele lor plăcerile diferă adînc. Dar în „trăirea" valorilor subiectul nu aduce numai dispozițiile sale emoționale, ci el adaugă senzațiile kinestezice, interne, organice, acelea care imprimă evaluării timbrul de intimitate, vioiciune, de cucerire interioară, de angajare entuziastă şi mai ales de adîncime abisală. Ceea ce în trăire este mai corporal, mai legat de vibrațiile sistemului nervos simpatic este tocmai ceea ce produce impresia de înălțare, de sublim. Atît factorul emoțional, cît şi cel kinestezic cunosc grade de intensitate care nu corespund unei eventuale ierarhii a valorilor. Valorile cele mai înalte ierarhic nu sînt totdeauna sau necesar şi cele mai intense, cele mai urgente, cele mai actuale. Există grade superioare de urgență şi actualitate care se întîlnesc mai degrabă la valorile inferioare numite „vitale" sau „economice". Fiindcă viața este condiția de existență a tuturor valorilor se proclamă : *primum vivere.* Fireşte, este vorba de viață în genere, nu de orice viață individuală care uneori este gata să se sacrifice pentru salvarea valorilor superioare.

Prin introducerea kinesteziei, nu urmărim să „demascam", să degradăm, ci să cunoaştem lucid. Dar pe lîngă sentiment şi senzații interne, evaluarea include exercițiul inteligenței care cunoaşte şi analizează proprietățile obiectului valoros, nu însăşi trăirea valorii. *Ignoti nulla cupido.* Cine nu cunoaşte bogăția şi adîncimea de aspecte ale lucrului valoros, cine nu posedă prerogativa zisă-tehnică, cel puțin uneori, riscă să rămînă străin de o evaluare „justă", cum o numea Fr. Brentano. Acesta definea valoarea o „justă iubire", care nega apodictic posibilitatea unei conştiințe care să valorifice contrar. Vom arăta îndată în ce raport stă 'evaluarea cu aşa-numita cunoaştere. Trebuie să stabilim mai întîi că „evaluarea" de către subiect sau afirmarea valorii unui obiect nu este

o „creație" a interiorului, nu este manifestarea unei activități creatoare, în cazul evaluării, mai mult decît în oricare altul, s-a abuzat de cuvîntul sonor „creație". Atunci ce este valoarea ca o relație specifică? Valoarea ca relație nu se află localizată în conștiință, care monopolizează valoarea, deși rolul dominant în evaluare revine însușirilor obiective. Ca și în teoria cunoașterii, după ce obiectul și-a făcut datoria de a explica apariția senzațiilor, el este ignorat și în cele din urmă negat în existența sa. Senzațiile „interne" și sentimentul sînt suficiente pentru explicarea valorii. Sînt acum evidente neajunsurile concepției contradictorii că conștiința este o colivie din care gîndirea nu poate ieși. Recursul la „transcendență" este o soluție desperată : depășim conștiința rămînînd în interiorul ei. Valoarea ca relație nu se află *în* conștiință, ci este independentă de conștiință, fiindcă și obiectul, factorul dominant al relației, este independent de conștiință. Independența valorii de conștiință este specifică, fiindcă și valoarea este o relație specifică. în ce constă specificul ei ? Răspunsul la această întrebare. are o semnificație deosebită, în adevăr, relația dintre obiectul ce dobîndește o valoare, datorită relației lui cu subiectul ce evaluează, nu este o relație cauzală, adică o relație de acțiune a obiectului asupra conștiinței, cum am găsit în faptul cunoașterii ca o condiție secundară. Atunci cum se constituie evaluarea ? Evaluarea se instalează ori de cîte ori există o *coordonare,* o potrivire, o *adaptare* între viața psihică și proprietățile unui lucru. Valoros este obiectul care corespunde unui „suflet", un obiect ce se armonizează cu o structură sufletească, un obiect făcut pe măsura „inimii" noastre. Așa se explică variația istorică a valorilor. Se poate întîmplă ca obiectele înseși să nu-și modifice structura și totuși evaluarea lor să se schimbe cînd structura conștiințelor a variat sub acțiunea împrejurărilor. Dar ori de cîte ori se ivește o conștiință care stă în armonie •cu obiecte care îi corespund, obiectele își redobîndesc valoare. La ce folosește acel „în sine" al valorii, în cadrul absolutismului, dacă valoarea este dependentă de obiect, de subiect și de situația lui istorică ? *Valoarea, nefiind rezultatul unui raport de acțiune, nefiind deci reală, deși se fundează pe jocul realității, ea nu este corporală, dacă obiectul valoros este corporal; ea nu este nici spirituală, dacă obiectul este spiritual, ci valoarea posedă o existență specifică, pe care noi am propus a o numi „ideală" in alt sens decît acela primit de Hartmann, dar mai aproape de concepția simțului comun.*

Putem determina mai de aproape raportul valorii cu cunoașterea. Valoarea nu este „făurită" de conștiință, nu este o creație a „activității interne", ci este dată sau „găsită", ca orice fel de obiect. Judecata, „acest act este generos", constată o corespondență între conștiința care evaluează și actul evaluat, deci împlinește condiția oricărei judecăți de a determina un subiect logic (relația morală) printr-un predicat (însăși relația de corespondență dintre conștiință și un act). Se știe că orice judecată explicită exprimă clar predicatul logic cuprins în subiectul logic. Totuși, valoarea ca cunoaștere nu stă pe același plan cu celelalte cunoștințe ale realității din științele realului sau ale suprarealului (matematica). Valoarea este o cunoaștere specifică, potrivită obiectului ei original. Valoarea este obiectivă, este independentă de cunoștință, deși în constituirea ei este necesară prezența conștiinței ; de aceea obiectivi-

tatea ei are altă structură decît aceea a realităţilor (pom, stea, animal etc.) şi a suprarealităţilor (figuri, numere, funcţii etc).

Valoarea ca relaţie este generală, ca orice relaţie. Din acest punct de vedere, relaţia-valoare nu este inferioară relaţiilor matematice. Gînditorul empirist J. Locke punea pe acelaşi plan matematica şi morala, considerîndu-le pe amîndouă drept ştiinţe deductive, bazate pe relaţii intre termeni „ideali". Am văzut însă că „idealitatea" valorii nu este „idealitatea" matematicii, deşi Hartmann le clasează pe amîndouă sub „existenţa ideală". Relativitatea sau variabilitatea valorii nu decurge din însăşi valoarea ca relaţie, ci din termenul subiectiv al relaţiei, din „evaluare". Aceasta nu este ceva „individual", cum nu este nici o determinare psihică particulară. Orice proces sufletesc este un dat general, fiindcă poate fi dat de mai multe ori. Repetăm ceea ce am spus şi altă dată : procesul psihic, determinările psihice care aparţin unui individ nu sînt ele însele individuale. Caracterul individual este o *denominatio extrinseca,* stă în înconjurimea în care se află: o particularitate, înconjurime variabilă, nu chiar în particularitate. De asemenea, pretinsa individualitate a valorii este produsul unei iluzii. O evaluare, care se întîlneşte la un singur individ sau la foarte puţini, este considerată ca individualitate, deşi ea poate fi generalizată prin imitaţie. Deci, oricum am privi lucrurile, orice valoare este intrinsec generală. „Anarhia" idealelor sau a valorilor nu constă în afirmarea unor valori „personale" prin structura lor, ci în afirmarea unei pluralităţi de valori care pretind să se impună tuturor, fiindcă prin natura lor se prezintă ca „generalizabile". Multiplicitatea nu pledează pentru individual, fiindcă şi generalul (universalul) este multiplu. Deci factorul general **nu** este totdeauna acelaşi, ci există în lumea sufletească mai multe întrupări ale generalului, deşi numărul lor nu este atît de mare pe cît se pretinde. Diferenţele nu sînt atît de numeroase şi de adinei, încît ele să excludă o generalitate umană. Există valori asupra cărora aproape nu se mai discută fără a aluneca în paradox literar ; cine mai este împotriva dreptăţii, libertăţii, a energiei de caracter, a adevărului, a frumuseţii ? Şcoala lui Brentano admite o „axiomatică a valorilor", o evidenţă inerentă a valorilor, aşa încît negarea lor apare o absurditate. De bună seamă, sînt valori asupra cărora se discută, dar atunci stau în genere faţă în faţă două tabere, a căror luptă poate promova viaţa valorilor dacă lupta se desfăşoară fără cruzime şi în sentimentul dreptăţii fireşti nu numai pentru sine, dar şi pentru „adversari". Demult s-a spus că libertatea este totdeauna, în primul rînd, libertatea celorlalţi, nu a sa proprie. Aşadar, definirea valorii ca relaţie nu pune în primejdie generalitatea şi caracterul „absolut" al valorii, ci dimpotrivă o fundează, respectînd in acelaşi timp bogăţia vieţii. Nu avem nici un motiv să ne temem de relaţie şi deci să ne refugiem pe înălţimile inaccesibile ale unui transcendent care, în cele din, urmă, nu serveşte la nimic, fiindcă nu putem scăpa de relativitate sau, mai degrabă, ce relaţionare.

Ce înseamnă, în cadrul relaţionist, „realizarea" valorilor ? Orice valoare, ca potrivire între o structură subiectivă şi o structură obiectivă, produce o satisfacţie cu intensităţi variabile. Dacă această „trăire" poate înlocui o neplăcere resimţită, ea devine un scop al voinţei, un mobil al acţiunii. Voinţa presupune un contrast practic între o neplă-

cere reală, prezentă, şi o schimbare reprezentată care apare în lumina plăcerii. Valoarea poate fi această schimbare reprezentată ca plăcută. De aceea, orice valoare „trăită" tinde să se realizeze în viața omului, în cultura sa. Trecerea de la evaluare la realizare recurge la tehnică, adică la un sistem de mijloace adecvate fiecărui domeniu de valoare şi de aceea considerate şi ele ca valoroase. Un element tehnic există în realizarea tuturor valorilor, iar productivitatea este inerentă valorii şi variază după conținutul sau structura valorii şi obiectului valoros. Dar tehnica nu este de-ajuns. Realizarea valorilor are drept condiție fundamentală voința de a se servi de tehnică şi capacitatea de a exprima într-un material dat o valoare trăită. Realizarea valorilor are ca principiu trăirea însăşi a valorii. Există valori care sînt legate de condiția generală a omului, şi deoarece nu cunoaştem o altă condiție generală, în afară de condiția umană, valorile umane echivalează cu valori „absolute", iar realizarea lor se face „necesar", cu o necesitate care nu se deosebeşte de necesitatea naturală. Abaterile de la această necesitate se explică prin acțiunea unui factor care şi el lucrează necesar, aci, ca şi în alte domenii ce aparțin realului. Principalul factor perturbator nu este „subiectivitatea", ci este un factor obiectiv, numit de existențialistul K. Jaspers şi N. Hartmann „situație". Omul lucrează în anumite condiții sau „situații" care modifică perspectiva valorilor. Astfel, uciderea semenului condamnată de lege şi morală este nu numai tolerată, dar impusă în anumite situații, ca războiul, legitima apărare. Se abuzează însă de restricția „situației", care ea însăşi poate fi obiect de apreciere. „Situația" poate chiar să fie un obstacol pentru ca valoarea să fie trăită ca oglindire a coerenței, a corespondenței dintre „interior" şi „exterior". Atunci evaluarea este numai un act veleitar ; ea nu merge pînă la realizare. Este nevoie de acum de o presiune asupra conştiințelor, de obligație, de comandament, de ceea ce s-a numit datorie, imperativ sau normativ. „Conştiința normativă" nu este primordială, cum cred Windelband şi Rickert, nu însă şi Scheler, ci este recesivă, adică fundată pe valoare. Întîi există valoarea ca o necesitate „naturală", şi apoi, ca o suprastructură socială, imperativul, norma. In adevăr, imperativul nu este asemenea unei puteri care emană irezistibil din însăşi valoarea, cum afirmă Scheler. Credința că norma emană din valoare .găseşte o justificare în ceea ce s-a numit „vocea conştiinței" sau „sentimentul datoriei", care porneşte din interior, ca şi trăirea valorii. In „vocea conştiinței" se observă uşor o scindare a conştiinței într-o persoană superioară, care ordonă, şi o altă persoană care ascultă, fiindcă poate „greşi". Scindarea aceleiaşi conştiințe este proiectarea în interior, este „interceptarea" unui raport social de comandament : societatea ordonă şi individul ascultă. „Trebuie" *(Sollen),* norma este opera colectivității „interceptată" de individ. De aceea, „conştiința morală" nu este numai o realitate biologică, reprezentînd „interesul" speciei, ci este şi -o realitate socială, anume una încă în formație. Viitorul omului nu este supraomul, ci însuşi omul, care poate arăta că el nu este „o pasiune inutilă" (J.-P. Sartre).

Drept încheiere, vom releva punctul critic, în genere trecut cu vederea, al teoriei valorilor, punct care ne pune pe urmele unei noi recesivități. Vorbim de „valoare" şi de „valori". Dar viața omului cu-

noaste, alături de valori, trăiri ce uneori ne zguduie mai adînc decît valorile ; împotriva binelui se ridică năpraznic răul, în spatele adevărului pîndeşte falsitatea, eroarea şi minciuna, alături de frumuseţe rînjeşte urîtul, urîţenia. Ce sînt acestea ? In răspunsul obişnuit se vădeşte incertitudinea şi se pronunţă criza teoriei valorilor. Răspunsul sună : acele triste umbre ale valorilor sînt „valori negative". Aşadar, sînt, oricum, valori. Termenul de „valoare negativă" provoacă o mare nelinişte. Cum, adică, răul este o valoare, aşa cum este binele ? Din fericire, vine în ajutorul adjectivul „negativ". Da, este o valoare, însă nu negativă. Termenul de „negativ" nu salvează nimic, după cum „valoarea *pozitivă"* nu întăreşte nimic. Valoarea este totdeauna pozitivă. Compararea cu plusul sau minusul din matematică şi fizică (electricitate) nu ajută la nimic. Mărimile matematice şi electricitatea sînt date neutrale, deci nici pozitive, nici negative, şi ca atare ele pot primi un coeficient sau altul, în timp ce valoarea este *eo ipso* pozitivă. Este o stare de lucruri, explică Rickert, care se întîlneşte numai în sfera valorii, nu şi a „existenţei" (realităţii). Măsura stării de lucruri incomparabile o dă negaţia. Negaţia existenţei este „neexistenţa", lipsa a ceva, este nimicul. Pentru a găsi ceva, trebuie să depăşim negaţia pură şi să ajungem la „altul", deci tot la o existenţă. Negaţia valorii poate fi şi ea o privaţie, un nimic, adică o lipsă de valoare în domeniul neutral al existenţei, dar ea este şi altceva, care nu recurge la altul. Negaţia valorii, spune eronat Rickert, este o „valoare negativă" : răul, falsul, urîţenia, profanul. „Important este doar că aci negaţia poate semnifica atît ştearsă suprimare sau nimicul, cît şi mai mult ca simpla privaţiune, şi totuşi «negaţia» rămîne, aşadar nu are nevoie, ca la existent, de o întregire pozitivă pentru a duce la ceva. O astfel de îndoită semnificaţie a negaţiei subzistă exclusiv pentru valori. în lumina existentului ea n-are nici un loc. Acolo simpla negaţie duce totdeauna la nimic" (H. Rickert, *Allgemeine Grundlegung der Philosophie,* 1921, p. 117). Cum vom considera aceste negaţii ale valorilor, dacă nu sînt „valori negative" ? Socotim că singurul răspuns legitim este următorul : ele nu sînt valori, ele nu au loc în cîmpul valorilor, ci sînt nonvalori. Ele rămîn însă legate recesiv de valori. Nu putem concepe nonvalorile decît prin raportare la valori şi ca un îndemn la apariţia sau constituirea lor în mijlocul unei realităţi axiologic neutrale. Desigur, existenţa poate fi evaluată ca bună, dar în ea însăşi nu este nici bună, nici rea. Este o rămăşiţă a vechii concepţii că valorile sînt calităţi ale lucrurilor, adagiul scolastic : *omne ens est bonum, verum* (tot ce există este bun, adevărat). Spuneam că noi evaluăm realitatea neutrală ca bună sau rea, ca şi cum binele şi răul ar sta pe acelaşi plan, ca pozitivul şi negativul. Dacă nu evaluăm realitatea, ea rămîne neutrală, dacă însă o „evaluăm" ca rea, aceasta este posibil numai prin contrapoziţie la o valoare. Dacă valoarea este recesivă faţă de realitate, nonvaloarea este recesivă faţă de valoare. Nonvaloarea este o recesivitate de al doilea grad ; ea iese din contrastul strident dintre realitate şi nonvaloare, dintre neutralitatea, indiferenţa realităţii şi exigenţele axiologice ale conştiinţei umane. Dacă valoarea este realitatea care vine înaintea aspiraţiilor omeneşti, cu toate că realitatea este în sine neutrală, nonvaloarea este realitatea care etalează indiferenţa ei

suverană, impasibilitatea ei neintenționat răufăcătoare. Răul moral este realitatea care nu ține seama de valoarea omenească, ba chiar este realitatea care simte o satisfacție diabolică de a înfrunta precara, fragila valoare umană. Eroarea este 6 cunoaştere care s-a dezvăluit a nu exprima existența pe care ea pretindea la început că o exprimă. Urîțenia este de asemenea realitatea în toată plenitudinea nepăsării ei estetice. Arta modernă a ştiut să cîştige pentru estetic un număr crescînd de aspecte „naturaliste", care la început inspirau repugnantă din cauza contrastului lor cu evaluări mai vechi. înlocuirea unei vechi evaluări prin una nouă poate însemna şi integrarea unei nonvalori în sfera valorilor. De aceea, există nu numai „descoperirea" de noi ținuturi ale valorilor, cum cred Scheler şi Hartmann, ci o lărgire a vechilor evaluări prin integrarea în valori a ceea ce înainte trecea drept o negație a valorii. Integrarea nonvalorii de către valoare este o confirmare a recesivității valorii față de realitate şi a recesivității nonvalorii față de valoare. Suferința sau durerea nu este o valoare, susține Fr. Brentano, iar propoziția sa pretinde a fi „justă", evidentă, axiomatică. Totuşi, durerea poate fi o valoare, dacă ea este o treaptă de înălțare la o valoare superioară sau este un mijloc de a părăsi o valoare inferioară, iar urîțenia poate fi integrată în estetic, cum s-a întâmplat adeseori prin bagheta magică a artei.

27. CAUZALITATE-FINALITATE

Dualismul *cauzalitate-finalitate* se situează, din punct de vedere sistematic, în apropierea dualisrnelor în care realul este un factor. Cauzalitatea este conexiunea reală, este un alt termen pentru relația de acțiune. Raportul cauzal a fost numit uneori şi mecanism, explicație mecanică, ceea ce nu este de respins dacă mecanismul este luat în sensul cel mai general de producere a unui fenomen fără intenția de a-1 produce, fără ca fenomenul produs să preexiste ca scop, plan sau idee. Cum termenul de mecanism nu mai este în favoarea publicului filozofic, îl vom ocoli ca simplist şi totuşi echivoc. Adăugăm că atît cauzalitatea cît şi finalismul exprimă relații de dependență, conexiuni care garantează „ordinea" realității — uneori termenul de ordine este monopolizat de finalism. Ordinea din sfera logic-matematică este garantată de un principiu mai larg, pe care Leibniz 1-a numit „principiul rațiunii suficiente", expresie tautologică, fiindcă se înțelege uşor că orice rațiune a unui lucru sau proces este nu numai suficientă, dar şi necesară. Dar în termenul de rațiune se subînțeleg deopotrivă „necesarul" şi „suficientul". O rațiune insuficientă nu este o rațiune, o condiție determinantă. In ordinea ireală nu se întâlneşte ca principiu cauzalitatea, dar un rol are finalitatea. Imaginarul reprezintă o ordine estetică, născută din ceea ce Kant numea „jocul forțelor" conştiinței, un joc liber. în sfîrşit, ordinea în sfera idealului (a valorilor) are ca principiu finalitatea sau, cum spune Windelband, „exigibilitatea" *(Erforderlichkeit).*

Dominarea cauzalității și recesivitatea finalității poate fi ușor dovedită în atmosfera logică produsă de gîndirea modernă. Cauzalitatea este universală, finalitatea este parțială. Orice fenomen, orice proces, orice apariție sau dispariție are o cauză, un „antecedent" sau un „total de antecedente" (J. St. Mill), dar nu orice fenomen sau proces este realizarea unui *scop* conștient sau inconștient *(finis, telos).* De asemenea, cauzalitatea se poate lipsi de finalitate, de teleologic, dar finalitatea nu se poate lipsi de cauzalitate. Cine urmărește realizarea unor scopuri are încredere în necesitățile cauzalității. Cauzalitatea justifică finalitatea, nu finalitatea justifică finalitatea, cum gîndește J. Lachelier (Le *fondement de l'induction,* 1871) i. în adevăr, scopul, pentru a se realiza, are nevoie de un mijloc, iar mijlocul este însăși cauza, antecedentul activ. Să luăm exemple din domeniul de predilecție al finalismului, din domeniul vieții. Pasărea zboară datorită aripilor, un organism vede datorită ochilor. De explicat sînt dar zborul și vederea. Cauzalitatea afirmă : zborul este efectul, consecința aripilor, deci pasărea zboară fiindcă are aripi; tot așa vederea este consecința ochilor, deci un organism vede fiindcă are ochi. întîi există aripile, ochiul, ca antecedent, iar acestea *determină* ca efect zborul sau vederea. Finalismul răstoarnă raportul : întîi există zborul ca scop, ca plan, ca o tendință, iar scopul, pentru realizarea lui, își „alege" ca mijloc aripile ; tot așa există întîi ca scop vederea, perceperea lumii, apoi există ca mijloc ochiul. în amîndouă cazurile, scopul care este o „idee", o „intenție", se realizează datorită mijlocului, iar mijlocul este însăși cauza, antecedentul. Pe scurt, cauzalitatea declară : dacă există aripi sau ochi, există și zbor sau vedere. Finalitatea declară dimpotrivă : pentru ca să existe zbor sau vedere, trebuie să existe aripi sau ochi. Ceea ce caracterizează finalismul este dublarea a ceea ce în cauzalitate este efect, consecință (zbor, vedere). Zborul sau vederea, consecințele cauzelor, există întîi ca un scop, ca o idee, deci ca un factor ce nu este încă real, ca un factor al viitorului, pentru ca mai tîrziu, după ce au fost create mijloacele (aripile, ochiul), el să existe și real, actual. Greutatea în finalism este găsirea sau mai exact producerea mijloacelor. Finalismul caută și trebuie să caute mai întîi modul de a explica apariția mijlocului, căci acesta nu este dat de la început gata de a funcționa sub forma de care are nevoie scopul, afară numai dacă nu se recurge la „Creator", care înzestrează ființele cu mijloacele și organele potrivite funcțiilor. Nu interesează acum deosebirea dintre finalismul extern, transcendent (scopul este în afara ființelor) și finalismul intern, imanent (scopul este interior organismelor). Deocamdată interesează motivarea principală a finalismului.

Există efecte care nu pot fi explicate numai prin antecedente (cauze), ci ele trebuie să preexiste ca scopuri, intenții, proiecte, pentru ca să-și întocmească întîi mijloacele potrivite, capabile să facă dintr-o simplă idee (scop) o realitate materială. Mijlocul (aripa sau ochiul) este un fenomen prea complex și în același timp unitar, pentru ca el să fi apărut ca efectul unor simple cauze sau antecedente. Cum să fi luat naștere aripa sau ochiul din simple antecedente „întâmplătoare" ?

[1] „Les vraies raisons des choses., ce sont les fins" (Lachelier, *op, cit.,* ed, 1907, p. 85).

Este de notat că partizanii finalismului, pentru a compromite explicația pur cauzală, consideră acțiunea cauzalității cel puțin ca „oarbă", dacă nu chiar „întîmplătoare", un simplu „hazard". Știm însă că hazardul, contingența, întâmplarea sînt posibile numai în cadrul ordinei, al necesității recesive. Totuşi, finaliştii, de la Platon (îndeosebi dialogul *Fedon)* la Fr. Brentano *(Vom Dasein Gottes,* 1929), repetă : cum să rezulte ordinea din haos ? Dacă natura ar fi început printr-o perioadă haotică, ordinea n-ar fi rezultat niciodată din ea (Paul Janet, *Les causes finales,* 1876, p. 289). P. Janet, considerînd cauzalitatea ca simplă „întîlnire" sau „coincidență", de fenomene, pe scurt, îneercînd să deprecieze rolul cauzalității, rezumă astfel motivarea finalismului : „combinarea, adică întâlnirea unui foarte mare număr de elemente eterogene într-un efect unic şi determinat, este rațiunea hotărîtoare a finalității. Acordul şi proporția care există între o astfel de întîlnire şi un astfel de efect ar fi o curată coincidență (adică un efect fără cauză) dacă efectul de atins n-ar fi el însuşi cauza combinației. Mecanismul, explicînd producerea fiecărui efect prin cauza sa proprie, nu explică producerea unui efect prin *întîlnirea* şi *acordul* cauzelor. El este condamnat, oricît s-ar sili pentru a ascunde un astfel de nonsens, de a explica universul prin fortuit, adică prin hazard" (op. *cit.,* p. 598—599). Posibilitatea finalismului este o problemă valabilă şi pentru o conştiință critică exigentă. Dar să nu facem soluționarea ei prea uşoară, alunecînd în superficialitate tautologică. In adevăr, în forma lui tradițională, finalismul este o explicație comodă : orice proces se explică deplin numai "dacă ni-1 imaginăm întîi ca scop, ca o idee de realizat, şi dacă ideea are şi puterea de a-şi făuri mijloacele care, cum am văzut, sînt adevăratele cauze. Dacă scopurile sînt idei ale unei ființe atotputernice, realizarea lor este asigurată. Pretinsa explicație finalistă este o tautologie. De aci decurge rezerva critică a lui Kant față de finalism, pe care nu-1 respinge, ci îl consideră ca o idee regulativă, nu constitutivă, ca produs al „judecății de reflexie", nu al „judecății determinante", aşadar ca un mod subiectiv de a privi fenomenele pentru a le da o unitate rațională. Judecata teleologică nu se opreşte, la Kant, numai la organisme şi la „jocul forțelor" în opera de artă, ci se raportă la întreaga natură, în care există o ierarhie de scopuri, avînd pe om, ființă rațională şi liberă, drept scop suprem. Ierarhia de scopuri care culminează în om are ca fundament divinitatea. Teleologia, doctrina scopurilor, este legată de teologie, doctrina Spiritului divin. Teleologia a fost o teologie supranaturală sau naturală. Eliberarea teleologici (finalismului) de teologie va deveni o realitate cînd vom explica ordinea din lume fără a recurge la intenții sau scopuri mai mult sau mai puțin conştiente (psihoide), ci numai prin convergența, sinergia şi conformitatea proprietăților materiei şi energiei. Finalismul este opus cauzalității, însă opus recesiv şi ca atare este fundat pe cauzalitate. Cauzalitatea pune accentul pe acțiunea notelor generale ce constituie individualul ; finalitatea accentuează convergența notelor generale în cadrul individualului şi îndeobşte a oricărui sistem durabil. Finalismul din organisme nu postulează, pentru explicarea lui, un principiu special, superior materiei : suflet, entelechie. Este adevărat că psihicul acționează finalist, sub forma cea mai înaltă a finalismului, ca prototipul finalismului, dar acest fapt elementar nu trebuie să fie interpretat în sensul că psihicul (conştiința)

este principiul finalității în organism şi chiar în lume, ci în sensul că însăşi conştiința presupune o finalitate, o convergență a proceselor, tot aşa de inerente lumii ca şi cauzalitatea. Nu conştiința produce ordinea în lume, ci ordinea „spontană" a lumii face cu putință acțiunea conştiinței. Ordinea imanentă lumii face posibilă acțiunea intenționată a conştiinței în aceste trei condiții :

a) Ea nu este produsul acțiunii unui Spirit suprem, care întocmeşte totul după scopuri. Căci un finalism divin perfect împiedică, dacă nu chiar paralizează acțiunea liberă a conştiinței omeneşti, care nu se poate abate de la ordinea superioară divină ;

b) Cauzalitatea, reprezentanta necesității, este universală şi domină finalismul. Cum vom vedea, cauzalitatea, cu toată necesitatea ei, nu paralizează acțiunea liberă, intenționată a omului, ci cel mult o îngrădeşte, fiindcă ea nu se interesează de modul liber al acțiunii conştiente, nu-i prescrie linii de realizare. într-o lume pur cauzală, voința noastră se poate strecura şi scopurile pot fi realizate cu mijloacele date ;

c) Cauzalitatea domină finalitatea, dar este dominată de contingență, de hazard, adică de întretăierea seriilor cauzale. Finalismul limitează sfera hazardului, a contingenței, fiindcă el reprezintă convergența, armonia, conformarea seriilor cauzale. Finalismul pare a fi o sinteză a contingenței şi necesității; el este în realitate un moment original al structurii lumii, date fiind cele două componente recesive : individualul şi generalul.

Am plecat de la constatarea că pentru conştiința modernă, modelată de ştiința naturii, dominarea cauzalității este asigurată, deoarece finalismul nu se poate lipsi de cauzalitate, dar cauzalitatea se lipseşte de finalism. „Deşi noi putem uşor să despărțim mecanicul (cauzalul) de teleologic, nu putem cu nici un preț să despărțim teleologicul de mecanic, dacă vrem să-1 concepem ştiințific. Astfel, în ciuda lui Kant, cînd cercetarea ştiințifică întrebuințează noțiuni teleologice, cum sînt funcție, adaptație[24], aptitudine sau selecție naturală, ea este nevoită să le considere de aceeaşi natură ca mecanismul. Cred că organizația a sfîrşit prin a deveni o categorie analogă celor de materie şi energie" (L.-J. Henderson, *L'ordre de la nature,* 1924, p. 60). Deci cauzalitatea se poate lipsi de finalism, dar nu-1 suprimă, ceea ce ar fi prea mult şi contra faptelor. O lume în care există omul, ființa ce-şi propune scopuri şi le realizează, nu poate fi structural antifinalistă, pur cauzalistă, cum nu este nici pur finalistă printr-un decret superior, ceea ce ar fi de asemenea prea mult, dar în sens contrar. Acțiunea finalistă a omului se armonizează numai cu o anumită finalitate, aceea dominată de cauzalitate. Respingem, se va vedea de ce, părerea că ordinea din lume care este un fapt universal presupune un principiu imaterial în lume : scopuri psihoide, entelechii etc. Ordinea nu este un privilegiu al finalismului ; ea este şi sufletul cauzalității sau cel puțin se ridică pe platforma pretutindeni prezentă o cauzalității. Tradiția filozofică a identificat ordinea şi finalismul, considerînd finalismul expresia unui principiu superior cauzalității. în adevăr, trecutul filozofic, în afară de excepția atomismului, marchează un scandalos abuz de finalism. Secolul al XVIII-lea, secol numit al Luminilor, cunoaşte o adevărată orgie de finalism. Căutarea scopurilor în natură, a „armoniilor" divine în cosmos

este pîinea teologilor, filozofilor, a literaților şi chiar a oamenilor de ştiință. In contrast cu rezerva față de finalism a fondatorilor gîndirii moderne (Bacon, Descartes, Spinoza), Leibniz reabilitează finalismul modern şi prin opera de popularizare a lui Wolff şi a altora finalismul ajunge o obsesie a secolului al XVIII-lea. In timp ce Bacon plasează „fecioarele sterile" ale finalismului în metafizică, Descartes repudiază finalismul ca de nepătruns pentru om, care n-a fost părtaş la intențiile Creatorului, iar Spinoza consideră scopurile în natură ca ficțiuni ale imaginației ; Leibniz descoperă pretutindeni scopuri cu dubluri metafizice ale mecanismului fenomenal. Deci chiar şi Leibniz manifestă rezervă față de finalism, pe care îl aşază în sfera metafizică, unde are un rol pozitiv proeminent, fiindcă Leibniz are convingerea că Dumnezeu a creat lumea cea mai armonică, cea mai „composibilă", deci cea mai bună cu putință.

Abuzarea în trecut de finalism se explică prin confundarea, nediferențierea celor două modalități de acțiune reală : cauzalitate şi finalitate, îndată ce va începe diferențierea, cauzalitatea se va emancipa şi va ajunge la poziție dominantă, adică la locul ce i se cuvine. Cauzalitatea s-a diferențiat şi s-a impus ca idee dominantă pe măsură ce s-a asociat strîns cu experiența. Cauzalismul atomismului antic a rămas izolat în gîndirea veche şi aproape inexistent în gîndirea medievală, fiindcă el s-a limitat la o declarație principială, în care experiența avea un rol şters. De aceea finalismul lui Aristotel va triumfa ; el apărea mai ,.pozitiv*', mai aproape de fapte, fiindcă a ştiut să țină seama şi de prezența cauzalității eficiente, ca suport al cauzalității finale. Pentru Aristotel, lucrul însuşi se realizează pe sine, dacă el este mai întîi o esență, dacă apoi esența devine scop şi dacă în sfîrşit scopul are energia realizării de sine — scopul este totuna cu „actul". Se mai adaugă o condiție de alt ordin : dacă materia nu rezistă realizării, ci o ajută ca simplă cauzalitate eficientă, materială (L. Brunschvicg, *L'experience humaine et la causalite physique,* 1922, p. 125 şi urm.). Unitatea originară indistinctă a cauzalității şi finalității, cum şi aparenta dominare a finalității ca mai aproape de fapte rezultau din principiul genetic al celor două forme de conexiune activă. Cauzalitatea şi finalitatea au ca fundament empiric mărturia conştiinței. Că finalitatea sau acțiunea dirijată de un scop, de o intenție este trăită în orice act voluntar este unanim recunoscut. Finalismul are ca model, ca „fenomen originar" acțiunea voluntară a omului. Dar tot atît de adevărat este că şi cauzalitatea are ca model o experiență nemijlocită a conştiinței, experiența efortului şi a rezultatelor lui. J. Locke a recunoscut printre cei dintîi originea psihologică a cauzalității. Mâine de Biran a confirmat-o pe larg ; printre contemporani, Alois Riehl subliniază legătura dintre „cauzare" şi execuția unui act voluntar *(Der Philosophische Kritizismus,* voi. II, ed. a Il-a, 1925, p. 242), iar mai de curînd psihologul Cari Stumpf se miră că a fost ignorat acest „fenomen originar" *(Erkenntnistheorie,* voi. I, 1939, p. 44).

Confundarea originară a celor două conexiuni reale se străvede în ceea ce s-a numit „cauzalitate magică" *(Zauber Kausalität),* în care ordinea lucrurilor era dependentă de voința unor „forțe" capricioase, fiindcă numai în această noțiune confuză ordinea putea fi făcută depen-

dentă nu numai de actul voluntar, dar chiar de „cuvîntul" omului. Dacă în „cuvîntul" omului este loc pentru arbitrar şi capriciu, deşi formulele magice sînt eficace dacă sînt stereotipe, în schimb în munca omului se deschide un larg cîmp de experimentare a cauzalităţii. Omul trăieşte în munca sa nu numai eficienţa voinţei sale, dar şi puterea muşchilor săi care acţionează asupra materiei. Omul se recunoaşte pe sine ca o condiţie eficientă, ca o cauza a schimbărilor din natura înconjurătoare. Mai mult, chiar fenomene sau procese străine de activitatea omului au putut servi ca modele nemijlocit trăite de cauzalitate. Perceperea succesiunii dintre fulger şi tunet, dintre piatra aruncată în apă şi valurile apei, dintre suirea unui munte şi bătăile inimii mai iuţi, dintre lovirea animalului şi fuga sau strigătul lui etc. este trăirea raportului de condiţionare cauzală (Aloys Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung,* 1936, p. 63). Cauzalitatea nu este o idee *a priori* a intelectului tocmai pentru motivul că este o relaţie sau un raport. Relaţia nu este un monopol al gîndirii, iar termenul izolat nu este rezervat percepţiei, cum ne-a obişnuit să credem kantismul. Percepţia prinde nemijlocit nu numai termenii izolaţi, dar şi relaţia implicată în termeni ; „putem percepe acest raport tot aşa cum percepem raportul de egalitate şi asemănare între două tonuri date în şi prin ele însele" (Stumpf, *op. cit.,* **I,** p. 45).

Una din numeroasele probleme suscitate de raportul recesiv cauzalitate-finalitate are formula semnificativă : sînt aceste două relaţii subiective sau obiective ? Tocmai la cauzalitate-finalitate se dezvăluie absurditatea subiectivismului, a idealismului. Lucrurile sau procesele — este aci o problemă asupra căreia vom reveni — care stau în raport cauzal nu pot fi simple stări de conştiinţă : nu percepţia căldurii acţionează asupra percepţiei pietrei, ci căldura reală înfierbîntă piatra, amîndouă fiind independente de percepţie. Cauzalitatea şi finalitatea sînt dovezi ale unei realităţi independente de conştiinţă, de percepţie şi de gîndire. W. Freytag s-a specializat în fundarea realităţii lumii externe, a „transcendentului" cu ajutorul inducţiei şi cauzalităţii. „îndoiala în existenţa lumii externe stă esenţial pe aceeaşi treaptă ca îndoiala faţă de inducţie şi cauzalitate" (W. Freytag, *Der Realismus des Transcendenzproblems. Versuch einer Grundlegung der Logik,* 1902, p. 13). Orice pierdere înregistrată de cauzalitate este o pierdere pentru realitate ; pe măsură ce se reduce ordinea cauzală, scade şi lumea externă, în timp ce lumea conştiinţei rămîne esenţial neschimbată. îndeosebi argumentul finalist al utilităţii, al adaptării la condiţiile de viaţă confirmă realismul. Adaptarea la mediu este dovada că subzistă o ordine în lume, că creierul producător de realism este mai adaptat lumii decît creierul producător de idealism, solipsism sau scepticism. „într-un cuvînt, în ideea de adaptare se cuprinde supoziţia unei ordine legale, a unei regularităţi generale a cursului lumii" (Freytag, *op. cit.,* p. 161). Universul devine mai simplu, mai ordonat, dacă gîndim că lucrurile perceptibile există chiar cînd nu le percepem, deci că existenţa lor este independentă de perindarea capricioasă a reprezentărilor noastre *(ib.,* p. 158).

Vom cerceta de acum semnificaţia intrinsecă a cauzalităţii şi finalităţii pentru a clarifica raportul lor de recesivitate. Poate că în mintea multora a încolţit nedumerirea pricinuită de rezervarea termenului de

cauzalitate pentru unul din termenii dualismului. Cum oare, se va întreba cineva, finalitatea este străină de cauză ? Tradiția filozofică vorbeşte de cauză eficientă şi cauză finală, deci de cel puțin două cauze. *Causa finalis* este traducerea latină, scolastică (mai întîi la Abelard în secolul al XH-lea) a termenului grecesc, făurit de Aristotel („acela pentru care"). Cuvîntul grecesc de *telos (finis* = capăt, sfîrşit, scop) nu este la Aristotel un termen tehnic în teoria cauzalității ; de aceea, expresia de teleologie, ca echivalent grec al finalității, este făurită de Wolff în secolul al XVIII-lea (R. Eucken, *Les grands courants de la philos. contemporaine,* p. 175). In adevăr, Aristotel a descoperit nu mai puțin de patru cauze şi n-a izbutit niciodată să se descurce satisfăcător în mijlocul lor. Două din cauze, cauza materială şi cauza formală, aparțineau lucrului însuşi care se schimbă, fiindcă orice lucru este construit dintr-un substrat material şi o formă (esență) determinată a substratului, în timp ce celelalte două cauze, cauza eficientă sau motrice şi cauza finală, erau exterioare lucrului şi acționau din afară asupra lui (L. Robin, *Aristote,* 1944, p. 150 şi urm.). Există însă posibilitatea de a reduce cauzele exterioare la cauzele interioare (materie şi formă), aşa încît avem impresia că lucrul se produce singur, îndată ce componentele lui (materia şi forma) se unesc. Totuşi, aristotelismul cere neapărat să separăm motorul (cauza) de mobil (efect). Teoria aristotelică a celor patru cauze, care surprinde gîndirea modernă, n-a izbutit să dea gînditorului antic un instrument sigur de explicație ştiințifică. Ideea de cauză a înregistrat succese cînd accentul a căzut pe cauza eficientă sau motrice. Nu este greu de observat că atributul de eficient nu adaugă nimic termenului de cauză. Orice cauză este eficientă sau nu este o cauză. De aceea a fost eliminat adjectivul de eficient şi a rămas numai substantivul cauză (de unde cauzal şi cauzalitate), păstrînd pentru celălalt raport conexiunea dintre scop şi mijloc, care se serveşte de cauză (eficientă) pentru a face din scop, din reprezentare un efect, un rezultat.

Cauzalitatea n-a monopolizat numai termenul de cauză, ci şi-a rezervat şi pe acela de *determinism.* Determinismul, în ciuda încercărilor făcute de unii contemporani de a-l disocia de cauzalitate şi de a-l opune acesteia, nu se deosebeşte de cauzalitate. Cuvîntul „determinism" subliniază un îndoit fapt : a) orice lucru are o proprietate, este adică într-un anumit fel, are o anumită „natură" sau „esență" şi de aceea nici o existență nu este lipsită de o esență ; b) orice determinație a Unui lucru nu are originea în sine, ci într-o altă determinație, adică în determinația altui lucru. De aceea, totul este determinat de către un alt lucru să existe şi să existe în anumit fel, fiindcă şi lucrul ce determină are o esență, un model de a fi, şi are o existență proprie. în propoziția „totul este determinat" se cuprind amîndouă aspectele : orice are o proprietate, iar aceasta presupune la altul o proprietate, cu care stă în relație de condiționare, cauzalitate, dependență. In acest sens general, determinismul nu se serveşte numai de cauzalitate, dar şi de finalitate ; amîndouă au misiunea de a determina lucrurile, adică de a explica de ce lucrurile sînt aşa şi nu altfel. Nic. Hartmann descoperă mai multe specii de determinism, adică de determinare a unui real prin altul. Ceea ce se cheamă de obicei determinism, este reducerea raportului de determinare la o singură modalitate. Legea determinării nu este exclu-

sivistă, ci lasă loc unei mulțimi de determinări. Acestea formează o ierarhie, după stratele de realitate, de la corp pînă la spirit. Cauzalitatea şi finalitatea sînt cele mai cunoscute tipuri de conexiune reală, dar fiecare specie de realitate are felul său propriu de determinație. Se înțelege că există raporturi reciproce între tipurile de determinism. Potrivit concepției lui Hartmann, „cauzalitatea este forma inferioară de determinație" *(Moglichkeit und Wirklichkeit,* p. 204). Libertatea este forma superioară a determinației şi ca atare ea nu se opune determinismului universal. Ea cuprinde în sine, ca momente subordonate, determinații inferioare, aşadar libertatea este posibilă dacă se suprapune o pluralitate de determinații. Liberă este determinația superioară față de cele inferioare, situație ce ar fi exclusă dacă ar exista numai un fel de determinație.

Mai mult chiar, principiul determinării cuprinde şi „principiul rațiunii suficiente", valabil deopotrivă în logică şi matematică. „Rațiunea suficientă" este rațiunea determinantă a esenței ca şi a existenței, deci a tot ce poate fi cunoscut ca adevărat. Leibniz, care a dat formula acestui principiu, 1-a aşezat alături de principiul contradicției, deosebindu-le în modul următor : principiul contradicției se aplică la „adevărurile raționale", iar principiul rațiunii suficiente la „adevărurile de fapt". Iată formula acestui principiu : „principiul rațiunii suficiente este acela în virtutea căruia noi considerăm că nici un fapt nu poate fi găsit ca adevărat sau existent, nici o enunțare ca adevărată fără să existe o rațiune suficientă pentru ce este aşa şi nu altfel" *(Monadologia,* § 31, 32). In sfîrşit, în discuțiile iscate în fizica contemporană de principiul sau relația de „incertitudine" formulată de Werner Heisenberg determinismul a primit un sens limitat : este determinat ceea ce poate fi prevăzut. L. de Broglie, în comunicarea făcută la Congresul internațional de filozofie din 1937 *(Rejlexions sur l'indeterminisme en physique quantique),* deosebeşte cauzalitatea, care nu este ştirbită de „relația de incertitudine" sau de „imprecizie", şi determinismul sau previzibilitatea, care nu mai este strict valabilă la nivelul subatomic pentru fiecare fenomen individual. Determinismul, după Broglie, există ori-de cîte ori cunoaşterea unui număr de fapte observate în momentul prezent sau în momentele anterioare, unite cu ştiința unor anumite legi ale naturii, ne permit să prevedem riguros că un anumit fenomen observabil va avea loc la o anumită epocă -posterioară. La acelaşi Congres, o precizare aduce Sofia Yanni-Rovighi (Milano) : negarea determinismului fizic, în sensul dat acestuia de savanți (previzibilitate), nu numai că nu zdruncină principiul cauzalității, dar nu exclude nici determinismul filozofic, în sensul că tot ce există are o natură determinată, un mod de a lucra determinat şi este un efect al unei anumite cauze. „Se pare deci că discuțiile asupra determinismului fizic nu pot influența nici asupra concluziilor noastre privitoare la principiul că orice realitate schimbătoare trebuie să aibă o cauză, nici asupra afirmației filozofice a determinismului naturii, în sensul pe care am încercat de a-1 preciza" („Travaux du IX-e Congres intern, de philosophie", voi. VII, p. 52). Merită să fie relevat că fizicianul Max Planck, care a descoperit cuantele de acțiune, adică limita obiectivă pentru exactitatea accesibilă, respinge interpretarea că la această limită nu mai există adevărată cauzalitate, ci incertitudine, ha-

zard, poate chiar libertate, în orice caz numai „cauzalitate statistică". Se ştie că măsurarea la nivelul microfizic se face cu aparate ce întrebuinţează lumina, care e formată din cuante de lumină (fotoni), iar acestea acţionează asupra electronilor, ei înşişi cuante de electricitate şi fac incertă constatarea simultană a locului şi vitezei electronului. „Fundamentul pentru inexactitatea măsurărilor în fizica atomului nu e nevoie să stea într-o nereuşită a cauzalităţii, ci ea poate să rezide tot aşa de bine pe o eroare în formarea noţiunilor şi în punerea problemei legată de acea formare. Tocmai acţiunile reciproce dintre procesul de măsurare şi procesul real ne fac inteligibilă cauzal, cel puţin pînă la un anumit grad, relaţia de imprecizie. De aceea putem urmări în amănunt mişcarea electronului tot aşa de puţin pe cît putem vedea bunăoară o imagine colorată, ale cărei dimensiuni sînt mai mici decît lungimea de undă a culorii sale" (M. Planck, *Die Physik im Kampf um die Weltanschauung,* ed. a Il-a, 1935, p. 18—19). Tocmai existenţa unei astfel de limite obiective este semnul pentru prezenţa unei legalităţi care nu poate fi redusă la o legalitate statistică, ci care este dinamică sau de ordin cauzal (compară cu M. Planck, *Dynamische und stalistische Gesetzmässigkeit,* 1914). „Dacă admitem că legalitatea statistică este ultima şi cea mai adîncă, nu există principial nici un motiv de a ne întreba, la o lege statistică oarecare, de cauzele fenomenelor de oscilaţie, în timp ce, în realitate, tocmai efortul de a căuta înapoia oricărei legalităţi statistice una dinamică, strict cauzală ne-a adus cele mai însemnate progrese în studierea proceselor atomice" (M. Planck, *Physikalische Gesetzmässigkeit,* 1926, p. 26—27).

Chiar dacă primim interpretarea lui Werner Heisenberg, rezultatul nu este compromiterea experienţelor noastre privitoare la obiectivitatea şi cauzalitatea lor. Dimpotrivă, experienţa la nivelul vieţii, ca şi aceea la nivelul aparatelor noastre de măsurătoare ies întărite din încercarea mierofizicii. Compromisă iese numai obiectivitatea la nivelul atomic. Astfel fizica nouă răstoarnă raportul stabilit între experienţa simţurilor şi cunoştinţa noastră despre procesele în lumea atomică. în timp ce fizica veche, considera lumea în mare a experienţei neobiective ca derivată din şi explicabilă prin lumea strict obiectivă a atomilor, noua fizică dimpotrivă consideră obiectivă, strict determinată lumea experienţei şi neobiectivă, nedeterminată lumea atomică. Aceasta ne-**O'** spune însuşi Werner Heisenberg. „Pe cînd înainte năzuinţa fizicii era de a considera procesele accesibile simţurilor noastre ca derivate şi de a le explica prin procesele în mic, aşadar de a considera aceste procese în mic ca realitatea obiectivă ce stă înapoi, acum recunoaştem că procesele accesibile simţurilor noastre (cu sau fără ajutorul aparatelor) pot fi obiectivate (prin aceasta înţelegem : putem pe drept cuvînt să afirmăm că procesul observat a decurs obiectiv în aşa mod) ; totuşi, procesul atomic nu poate fi expus totdeauna ca o desfăşurare obiectivă în spaţiu şi timp" (W. Heisenberg, *Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes,* 1942, p. 20).

După acest excurs asupra determinismului, abordăm conţinutul noţiunilor de cauzalitate şi finalitate. Multe din rezultatele analizei cauzalităţii sînt valabile şi pentru finalitate, fiindcă amîndouă exprimă *ordinea* din lucruri produsă de activitatea imanentă a lucrurilor, chiar

dacă concedem că finalismul simbolizează mai din plin „ordinea universului". Oricum, este o prejudecată că ordinea din lucruri se explică numai prin finalitate, cum se credea odinioară şi se crede şi astăzi, sau numai prin cauzalitate, cum înclină să admită mulţi dintre moderni, sub cuvîntul că finalismul întreţine mai mult libertatea, problemă care va fi tema capitolului următor. Vom vedea că şi libertatea, oricît ar fi de împletită cu finalitatea, este recesivă faţă de cauzalitate şi necesitate. Ca încheiere, adăugăm că în raportul recesiv cauzalitate-finalitate este implicat un alt raport recesiv : activitate-pasivitate. Activitatea domină, fiindcă pasivitatea este o formă secundară de activitate, un mod distinct al activităţii, iar pasivitatea este secundară, deşi aceasta îşi are importanţa ei, fiindcă fără pasivitate nu există un cîmp de manifestare a activităţii. In orice caz, activitate şi pasivitate nu se opun contradictoriu şi nici nu sînt contrarii în sensul obişnuit, ci sînt o specie a opoziţiei recesive.

Despre cauzalitate

Se dă o însemnătate prea mare deosebirii dintre noţiunea de cauză şi principiul cauzalităţii de p parte, şi principiul legalităţii de altă parte, în gîndirea contemporană, Emile Meyerson n-a încetat de a sublinia această deosebire începînd de Ia lucrarea intitulată *Identite et realite,* 1908 (cap. I). Noţiunea de cauză enunţă că există procese care au cauză sau sînt cauzate, deci că în experienţa noastră se întîlnesc cauze, ceea ce omenirea a constatat uşor totdeauna. Un om sfîşiat de o fiară sau strivit de o stîncă prăvălită este o experienţă *ad oculos* a cauzalităţii. Dar noţiunea de cauză nu include nimic precis în ce priveşte sfera ei de aplicaţie. Principiul cauzalităţii generalizează noţiunea de cauză : orice schimbare are o cauză. Se poate chiar formula [că] orice existenţă are o cauză, dacă prin existenţă nu se înţelege, ca în filozofia greacă, ceea ce nu devine, ceea ce nu are nici început, nici sfîrşit, şi ca atare se poate dispensa de cauză. Nu are sens să ne întrebăm care este cauza a ceea ce este indestructibil, nepieritor sau etern. A spune că eternul se cauzează pe sine, că este *causa sui* este aceeaşi absurditate ca şi expresia „identic cu sine", poate chiar absurditatea este încă şi mai mare, dacă este posibil. Căci la cauzalitate se constată nemijlocit raportul care presupune doi termeni. Un singur termen nu poate fi totodată cauză şi efect. Este în această constatare un motiv de mirare : de ce tot ce există se naşte şi dispare cere un altul decît el pentru a fi înţeles ? Mirarea scade dacă ne reamintim de caracterul relaţional al cauzalităţii şi de natura relaţiei care postulează doi termeni. Omul a trăit raportul cauzal de la treapta cea mai primitivă, aproape animalică, pînă la treapta reflecţiei filozofice. Omul s-a trezit la conştiinţă odată cu întrebările : „de ce ?, „cum ?", „pentru ce ?". Eseistul german Lichtenberg (1742—1799) era îndreptăţit să definească omul o „fiinţă neobosit cauzală". Dacă omul trăieşte raportul cauzal şi se întreabă de cînd începe să înţeleagă „de ce 7", explicaţia trebuie căutată în structura realităţii. A fi real înseamnă a sta în relaţie de acţiune cu lumea, a fi în lume, în circuitul acţiunilor şi reacţiunilor. Fr. Brentano admira înţelepciunea divină fiindcă ea n-a creat lucrurile izolate, ci le-a pus în legătură *(Vom*

Dasein Gottes, p. 227 şi urm.). Dacă ar fi fost izolate unele de altele, lucrurile şi ființele n-ar fi fost reale, cum nu este nimic care nu acționează şi nu suferă acțiune. Un şef de trib african spunea că „orice lucru este fiul cuiva". In nici o altă experiență nu ne este dată acțiunea atît de nemijlocit ca în raportul cauzal, chiar cînd acest raport nu depinde de voința noastră, ci se constituie la lucrurile din afara noastră. Dărîmăturile produse de explozia unui bombardament sau de un cutremur sînt experiențe neuitate ale *acțiunii* lucrurilor în viața omenească.

Principiul cauzalității conține încă un moment în afară de acela că orice existență, schimbare, naştere şi moarte are o cauză sau este un efect. Acest moment enunță că „aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte", ceea ce este o tautologie, fiindcă altminteri am avea producții necauzate, un plus fără o corespondență univocă. Totuşi, acest moment a avut în istoria gîndirii moderne un rol însemnat. El are ca echivalente *principiul uniformității cursului naturii,* care la Mill stă la fundamentul inducției, şi *principiul legalității,* potrivit căruia tot ce există ascultă de o lege, deci se poate repeta dacă condițiile sînt aceleaşi. Geometrul francez L. Poinsot scria : „nu cunoaştem în toată lumea decît o singură lege, aceea a constanței şi a uniformității" *(Elements de statistique,* 1861, p. 239). Filozoful german Erich Becher consideră principiul legalității ca anterior principiului cauzalității, deci ca independent de el. Omul, afirmă Becher, începe prin a cunoaşte *regularități,* trece apoi la *legalități,* fără a cunoaşte cauze. Becher vorbeşte ca un om de ştiință modern care şi-a impus rezerva pozitivistă a lui Gomte de a descoperi legile, raporturile de coexistență şi succesiune, -renunțând de a căuta cauzele, noțiune mai degrabă metafizică. Pe această linie se mişcă doctrina care reduce cauza la legalitate. Există şi doctrina opusă, pe care noi o socotim mai fundată : cauza asimilează legalitatea. în adevăr, legalitatea nu poate fi primită ca un fapt prim, ireductibil la altceva, inexplicabil, dacă noțiunea de cauză poate funda regularitatea şi legalitatea. Cauza, câre este prin structura ei identică sau „aceeaşi", explică repetiția şi deci legea, uniformitatea şi constanța. Cauza poate fi considerată o lege, însă legea nu este o cauză, cum pare a fi uneori, anume atunci cînd legea este personificată („legile sînt cauzele lucrurilor").

Analiza noțiunii de cauză este cheia tuturor noțiunilor care constir tuie ceea ce Kant a numit în *Analitica transcendentală* a doua şi a treia „analogie a experienței". **In** ediția I a *Criticii rațiunii pure,* a doua analogie sau „principiul producției", care accentuează în cauzalitate regularitatea, sună aşa : „tot ce începe de a fi presupune ceva căruia îi. urmează după o regulă". în ediția a Il-a a aceleiaşi opere,-Kant a modificat In "sensul cauzalității formula celei de a doua analogii. în loc de „principiul producției" găsim „principiul succesiunii în timp potrivit legii cauzalității", iar formularea analogiei este următoarea : „toate schimbările se produc potrivit legii de legătură a cauzei şi efectului". A treia analogie se referă la acțiunea reciprocă dintre lucruri, aspect în genere trecut cu vederea. Acțiunea reciprocă condiționează comunitatea lucrurilor în lume, de aceea ea se cheamă în ediția I „principiul comunității", iar în ediția a Il-a „principiul simultaneității potrivit legilor de acțiune reciprocă sau de comunitate" şi are formula: „toate substan-

țele, întrucît pot fi percepute ca simultane în spațiu, stau într-o acțiune reciprocă universală".

Cauzalitatea a ridicat în fața reflecției critice, încă de la antici, aporii, dificultăți, teze opuse. Una din dificultățile mai viu dezbătute în gîndirea modernă avea ca obiectiv originea noțiunii de cauzalitate : are cauzalitatea originea în experiență, este *a posteriori,* sau are originea în rațiune şi atunci este *a priori* şi chiar înnăscută, cum susțineau carteziienii, ca şi alți raționalişti ? Această aporie, care numai în parte se suprapune cu aceea discutată înainte (realism sau idealism), prezintă astăzi-un slab interes. Dacă dăm experienței sensul larg, pe care îl revendică pe drept, cauzalitatea nu poate avea altă origine decît experimentală. Un principiu, creat sau născocit de rațiune, nu se aplică la experiență, este deci de prisos. Căci un principiu pur rațional nu se poate aplica la experiență, dacă experiența însăşi este fără cauzalitate. Experiența nu ascultă de o lege străină ei. Dacă experiența n-ar poseda legături cauzale, simpla idee rațională de cauză n-ar putea justifica prezența în experiență a cauzalității. Dimpotrivă, experiența justifică nu numai conținutul *concret* al cauzalității, ci însuşi principiul cauzalității. Nu găsim în experiență raporturi cauzale proiectînd în fapte un principiu *a prioric,* ci invers, întîi găsim în experiență relații cauzale şi apoi formulăm principiul rațional, pe temeiul Unor momente pe care le vom cunoaşte mai jos. Problema aceasta a fost atinsă de noi cînd am constatat că experiența cuprinde relații, care de aceea n-au nevoie să vină din rațiune. Ea va fi avută în vedere în tot timpul cercetării ce urmează asupra principalelor momente ale cauzalității. Consemnăm în treacăt că în raportul dintre cauză şi efect, interesul pentru cauză se afirmă în dauna efectului. Cauza se bucură de **UP** prestigiu mai mare decît efectul; ea are rangul superior al activității față de pasivitate.. Cauza domină, efectul este recesiv. Pînă acum s-a vorbit, ca ceva de sine înțeles, de cauzalitate, nu de „efectualitate", poate şi pentru motivul că efectul ridică dificultăți mai puține înțelegerii.

Trei sînt momentele principale ale cauzalității : a) *succesiunea* sau temporalitatea raportului cauzal; b) *necesitatea* legăturii dintre cauză şi efect; o) *producerea* efectului de către cauză. în adevăr, cauzalitatea presupune succesiune, o curgere a' timpului. Dar nu orice succesiune temporală este cauzală, ci cauzală este numai succesiunea în care termenii sînt legați intrinsec, necesar : nu numai unul *după* altul, ci unul *din* altul. Al treilea moment, producerea, se adaugă pentru a ilustra necesitatea. Cauza şi efectul sînt legate necesar, fiindcă prima produce pe al doilea. Toate aceste trei momente au fost pe rînd un măr al discordiei şi adeseori au fost despărțite ; cînd s-a acceptat necesitatea, s-a crezut că succesiunea tulbură puritatea logică a necesității, de asemenea că producerea este de prisos, dacă nu chiar o greutate mai mult pentru înțelegerea cauzalității. Noi considerăm drept solidare cele trei momente care aruncă lumină deplină asupra cauzalității.

Succesiunea temporală în cauzalitate este o cucerire a gîndirii moderne. Raționalismul o nesocotea, ca fiind străină gîndirii pure, pentru motive ce Vor fi arătate, iar empirismul, îndeosebi prin Hume, o revendica energic, ea fiind singurul reazem pozitiv al cauzalității. Cauza este *antecedentul,* efectul este *secventul.* Raționalismul critic al lui Kant,

cum s-a constatat la „analogiile experienţei", a primit şi a consacrat succesiunea ca moment al cauzalităţii. Filozofia veche cunoştea succesiunea în cauzalitate, dar în loc să se servească de ea pentru a justifica raportul cauzal, vedea în succesiune o nouă dificultate de înţelegere. Sextus Empiricus, sistematizatorul scepticismului antic, prezintă astfel dificultatea succesiunii. Cauzalitatea presupune succesiunea, dar totodată ea este un raport care, ca orice raport, are doi termeni daţi. Dacă este dată întîi cauza, cum cere succesiunea, raportul cauzal nu s-a constituit încă şi deci nu există efectul. Dacă este dat şi efectul, pentru a avea raportul, cauza şi efectul sînt simultane şi atunci dispare succesiunea. Dificultatea sceptică izvorăşte din falsa supoziţie că orice raport de doi termeni trebuie să includă simultaneitatea celor doi termeni. Raportul de succesiune cauzală este însă un raport original, ireductibil prin caracterul său ireversibil. Vom vedea că este un grăunte de adevăr în cerinţa simultaneităţii, fără a renunţa totuşi la succesiune. In raportul cauzal colaborează simultaneitatea şi succesiunea cu predominarea succesiunii. Dar succesiunea cauzală nu are loc oricum. Ea este nemijlocită, fără interval între cauză şi efect, deci acestea stau în contact temporal. Dacă se constată un interval, sîntem în drept să bănuim că s-a interpus un alt raport cauzal şi chiar mai multe, deci că ne aflăm în faţa unui lanţ cauzal. Contiguitatea cronologică este ea oare asociată cu contiguitatea spaţială ? In genere se poate uşor constata că nu există depărtare, separare între cauză şi efect, deci că procesul care cauzează se află în apropierea imediată a procesului cauzat sau a efectului. Să eliminăm, cum s-a propus, aşa-numita „acţiune la distanţă" ? Este o problemă a cărei soluţionare nu este aci urgentă. E de văzut dacă, de exemplu, un corp ceresc atrage pe un altul, fără să existe între ei un intermediar care să facă o legătură directă între cele două corpuri. Oricum am răspunde întrebării care a frămîntat spiritele ştiinţifice după descoperirea de către Newton a legii gravitaţiei — poziţia lui Newton însuşi a fost oscilantă —, un lucru este însă sigur : contiguitatea spaţială nu este cerută cu aceeaşi cogenţă ca în cazul timpului. „Obiectele nu se modifică sub acţiunea spaţiului, cum se schimbă sub acţiunea timpului; expresia însăşi pare paradoxală, surprinde în primul caz, pe cînd este banală în al doilea" (Meyerson, *lăentite et realite,* 1908, p. 26).

Necesitatea legăturii cauzale, al doilea moment este capital pentru constituirea cauzalităţii. Se ridică astfel problema valorii logice a cauzalităţii : este ea necesară sau este contingenţă, cum afirmă în timpul nostru J. Laporte ? Valabilitatea necesară este afirmaţia primară a conştiinţei ştiinţifice, dacă nu chiar şi a celei preştiinţifice, aceasta din urmă fiind dispusă totdeauna să facă concesii dorinţelor omeneşti sub influenţa magiei. Hotărîtor pentru istoria noţiunii de cauzalitate este modul cum s-a încercat să se justifice necesitatea cauzalităţii, adică legătura intrinsecă între cauză şi efect. Acestea nu numai că se succed, ci „rezultă" una din alta, adică ele alcătuiesc un fel de unitate şi continuitate. Este hotărîtor şi semnificativ modul de a funda necesitatea cauzalităţii, fiindcă el include şi o anumită concepere a inteligibilităţii care, vom vedea, este mult mai puţin constrîngătoare decît se crede. Raportul cauzal este necesar, fiindcă este analitic, aşadar fiindcă: a) efectul decurge din cauză ; b) decurge din cauză, fiindcă efect şi

cauză sînt omogene, au calitativ aceeaşi natură, şi fiindcă sînt identice cantitativ sau echivalente (în efect nu se cuprinde, calitativ şi cantitativ, mai mult decît în cauză). Nu numai raţionalismul modern cu Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, dar şi raţionalismul antic cu Aristotel au convingerea că raportul cauzal este necesar, fiindcă este analitic. Un rezultat al justificării necesităţii prin analiză este eliminarea timpului: cauza şi efectul sînt simultane, fiindcă sînt identice, adică fiindcă efectul este cuprins în cauză. Despre cauzalitatea aristotelică un interpret încercat ne spune următoarele : „astfel deci Aristotel tinde a elimina din cauzalitate succesiunea, în măsura în care aceasta este în mod propriu succesiune şi nu se reduce la ierarhia noţională a elementelor cuprinse în esenţă ; în această ierarhie, cauza, care este însăşi esenţa, ocupă în mod vădit un rang mai înalt decît efectul; acesta, în loc de a fi un consecutiv, este un *consecvent,* adică el nu este cronologic posterior, ci este *logic subordonat.* Nu este o greşeală a spune că Aristotel a conceput relaţia cauzală ca *analitică,* neluînd totuşi aeeastă calificare în sensul ce are la Aristotel, ci în sensul kantian" (L, Robin, *Aristote,* p. 154). Notăm că ştiinţa modernă va funda analitic cauzalitatea eficientă şi materială, în timp ce Aristotel fundează analitic cauzalitatea finalistă şi formală (esenţa este forma sau noţiunea lucrului). Caracterul analitic al cauzalităţii în ştiinţa modernă este promovat şi de principiul constanţei cantitative, mai ales a forţei, a energiei, principiu ce sprijină ştiinţa nouă a naturii, în timp ce naturalismul antic se mulţumea cu constanţa cantităţii de materie. Acelaşi caracter analitic găseşte un alt reazem în ştiinţa modernă datorită „principiului raţiunii suficiente", care n-a fost inventat, ci numai formulat de Leibniz. Cauza este „raţiunea" sau „fundamentul" : *causa sive ratio,* zice Descartes în axioma I din *Răspunsurile II* la *Meditaţii; causa sive ratio,* repetă Spinoza *(Ethica,* I, teorema 11). Popularizatorul şi sistematizatorul filozofiei lui Leibniz, Christian Wolff, a diferenţiat principiul raţiunii suficiente în trei principii: *ratio essendi* (raţiunea de a fi), *ratio fiendi* (raţiunea schimbării sau cauzalitatea propriu-zişă) şl *ratio cognoscendi* (raţiunea explicaţie, a înţelegerii, cum tipic este silogismul). Schopenhauer a adăugat o a „patra rădăcină" a principiului : *ratio agendi* (motivarea actului voluntar). Cum vom vedea, principala obiecţie împotriva încercării raţionaliste de a funda necesitatea cauzalităţii pe raţiunea logică, pe deducţia de noţiuni este ignorarea deosebirii dintre dependenţa reală a cauzalităţii şi dependenţa logică a deducţiei. Prima, dependenţă cunoaşte succesiunea ; a doua este o dependenţă intemporală. Deosebirea nu este totuşi absolută, căci şi succesiunea logică este discursivă, se desfăşoară în timp. Deosebirea este însă efectivă ; în gîndire putem trece uşor de la raportul raţiune-consecinţă la raportul invers : consecinţă-raţiune, deşi acesta din urmă este echivoc, fiindcă consecinţa poate avea mai multe raţiuni. Insă, oricum, în gîndire acest echivoc este neglijabil faţă de echivocul real al trecerii de la efect la cauză. \

Dar o obiecţie mai puternică împotriva identificării cauzei şi raţiunii logice se referă la ideea capitală : cauza şi efectul sînt tot aşa de analitice cum sînt raţiunea şi consecinţa logică. Efectul este cuprins în cauză, cum concluzia este cuprinsă în premise. Obiecţia subliniază că raportul dintre cauză şi efect este sintetic, în timp ce raportul dintre

rațiune și consecință este analitic. Aceasta este concluzia la care ajunge empiristul D. Hume, care marchează momentul critic al ideii occidentale de cauzalitate. Critica probabilistă a lui Hume pare că a dat o lovitură mortală unei vechi convingeri a științei din toate timpurile : conexiunea cauzală este necesară. Dacă raportul cauzal ar fi analitic, ar trebui ca simpla cercetare a cauzei, înainte de acționarea ei, să ne dezvăluie efectul, să ne permită deducerea efectului. Nu este așa. Oricît aș examina cauza, nu știu dinainte ce efect va produce. Efectul se adaugă sintetic cauzei, pe scurt el îi succede, fără să prind o legătură necesară intre el și cauza lui. Numai această legătură mi-ar da dreptul să spun că și în viitor cauza va produce același efect. Necesitatea legăturii ar putea fi cunoscută și în alt chip, dacă aș avea o impresie a forței ce produce efectul. Întocmai cum nu pot deduce rațional efectul din cauză, tot așa nu am o impresie a forței producătoare de efect. Atunci ce este •cauzalitatea pentru Hume ? Cauzalitatea este o simplă asociere de idei '(inclusiv impresii), asociere care prin repetiție devine o deprindere. Deprinderea dă imaginației falsa impresie a necesității. Baza empirică a cauzalității este succesiunea de impresii sau de idei (imagini ale impresiilor). Dar pentru a vorbi de cauzalitate nu este suficientă simpla succesiune (nu orice succesiune este cauzală), ci este nevoie de repetarea succesiunii. Sub raportul conținutului, repetarea succesiunii nu cuprinde mai mult decît prima succesiune. Repetarea conține însă o necesitate psihologică. Ea provoacă în noi o deprindere, iar deprinderea ne face să așteptăm celălalt termen (efectul), cînd este dat primul termen (cauza). La această stare interioară se reduce așteptarea că viitorul va repeta trecutul. Este o „credință" subiectivă, o „rutină a percepțiilor", cum preferă să spună un adept contemporan al lui Hume, E. Pearson *(La grammaire de la science physique,* 1912, p. 174).

Nu este anevoie de observat că întreaga construcție psihologică a lui Hume presupune în ascuns valabilitatea cauzalității ca raport necesar cel puțin în domeniul psihologic. încercînd să ruineze necesitatea cauzalității, Hume o presupune tacit în decursul criticii sale pătrunzătoare. Această scădere, care nu este rară în filozofie, nu trebuie interpretată că Hume n-a adus contribuții hotărîtoare în problema cauzalității. Contribuția cea mai de seamă este relevarea că raportul cauzal este sintetic, într-un sens care nici pînă astăzi n-a fost înțeles cum trebuie. Caracterul analitic al cauzalității, prin egalitatea cauzei și efectului, are implicații extrem de periculoase. Se crede că egalitatea cauzei îşi efectului se explică numai dacă amintim un fel de trecere integrală a cauzei în efect. Tot ce a fost în cauză se găsește în efect, deci ceva trece de la cauză la efect, așa încît între ele există o perfectă echivalență. Nu este nimic în efect care să nu fi fost în cauză. Raportul analitic al cauzalității, astfel înțeles, a fost principala dificultate de a interpreta cauzal raportul dintre suflet și corp, odată ce s-a recunoscut natura lor total deosebită. Cum să se transforme mișcarea materială în viață psihică imaterială și invers ? Toți raționaliștii moderni, pînă la Kant, s-au izbit de această dificultate de netrecut, pe care ei o ocolesc prin ipoteza ocazionalistă, aceasta fiind luată în sensul cel mai general : între psihic și fizic este o potrivire, o armonie „ocazională" fiindcă procesele lor se acordă nu prin „influență" naturală, ci printr-o dispoziție

superioară, divină. Procesele din lume sînt „ocazii" pentru singura acțiune efectivă, acțiunea divină. Aşa explică raportul psihofizic, cu diferite nuanțe, Malebranche, Spinoza, Leibniz. Greutatea, ridicată în calea raportului cauzal psihofizic, rezulta nu numai din caracterul strict analitic al raportului, dar şi din altă ipoteză mai ascunsă : în acțiunea cauzală se desprinde din cauză ceva (de exemplu, mişcarea) care trece în efect. Dacă admitem acest minunat transfer care este de neconceput chiar cînd este trecerea, saltul unei mişcări de la o bilă la altă bilă, trebuie să spunem că ceva iese din cauză şi că, cel puțin la un moment, el pluteşte între cauză şi efect. Am avea atunci un ceva fără substrat, un proces care nu este al nimănui şi de aceea ne apare inexplicabil. Aceasta este obiecția principală ridicată de Hermann Lotze împotriva cauzalității tranzitive şi motivul de a admite o cauzalitate *imanentă.* Vom arăta la timp cum poate fi rezolvată dificultatea.

Critica lui Hume a „trezit din somnul dogmatic" pe Kant, dar ea n-a izbutit nici pînă azi să înlăture „dogmatismul" necesității inerent raportului cauzal. S-au făcut concesii teoriei lui Hume, dar nu s-a renunțat la fundarea necesității din raportul cauzal. Kant însuşi primeşte succesiunea, temporalitatea ca un moment al cauzalității, însă adaugă că succesiunea devine obiectivă numai dacă este cauzală, iar cauzalitatea este necesară dacă ea este aplicarea la succesiune a principiului rațiunii suficiente, deci a unui principiu *a priori,* pur rațional, sau analitic, care datorită prezenței succesiunii sau timpului devine sintetic. Un neokantian, cu tendință realistă, apără poziția kantiană cu următoarele argumente. Cauzalitatea este necesară, adică *a priori,* şi totuşi' este sintetică. Trebuie dar să existe o altă necesitate decît aceea pur analitică a filozofiei tradiționale. Pe ce se reazemă însă necesitatea analizei ? Răspunsul lui Riehl şi al multor altora după el este : pe principiul identității, deci cauza şi efectul sînt egale, Identice chiar. „Cauze şi efecte trebuie să fie *aceeaşi existență* în ce priveşte momentul cauzal al raportului lor, abstracție făcînd de deosebirea temporală" (Riehl, *Der Philos. Kritizismus,* voi. II, p. 286). Afirmația aceasta trebuia să ducă la o tensiune între timp şi cauzalitate, ceea ce recunoaşte însuşi Riehl, iar înlăturarea tensiunii nu putea fi decît ipoteza a două principii de identitate, unul analitic şi celălalt sintetic. Identitatea sintetică este prezentă în cunoştință, pe cînd aceea analitică în gîndire. Identitatea sintetică se fundează pe „producerea" efectului de către cauză. De aceea numai logica apelează la identitatea analitică, iar celelalte ştiințe au car îndreptar o identitate sintetică, fiindcă identitățile lor apar ca „produse" persistente. în timp ce principiul analitic al identității are formula „ceea ce este, este", principiul sintetic al identității îmbracă formula r „ceea ce este, *rămîne" (op. cit.,* II, p. 267—268). „Unitatea legilor constante, adică identice, este tipul naturii şi forma gîndirii ; nu numai gîndirea noastră, ci natura însăşi procedează potrivit *identității sintetice" (ib.,* p. 268). Concepția lui Riehl are o deosebită însemnătate,, fiindcă ea trădează în gîndirea europeană adînca nelinişte provocată de definirea inteligibilului prin analitic şi identic Riehl încearcă o soluție îndrăzneață introducînd dubla identitate : analitică şi sintetică. Drept vorbind, identitatea sintetică a încetat de a fi identitate, ci ea este

identitatea care cunoaşte multiplicare, plus o notă identică, sau, în alţi termeni, este deosebirea ca dominantă plus identitatea ca recesivă. Se impune dar să frîngem cadrul tradiţional al inteligibilului, să evadăm din carcera identităţii.

Gîndirea secolului al XlX-lea şi al XX-lea n-a renunţat de a justifica necesitatea cauzalităţii cu ajutorul analizei şi al identităţii, rămînînd astfel în cadrul inteligibilităţii consacrate. Nu este locul de a înşira toate încercările neizbutite, de a legitima analitic cauzalitatea prin reducerea lui {a principiului cauzalităţii] la marile principii logice : principiul identităţii, principiul contradicţiei şi mai ales principiul raţiunii suficiente. Neotomiştii s-au specializat în aceste încercări nefericite, iar Johannes Hessen, care simpatizează cu neotomismul, a demonstrat vanitatea lor în monografia *Das Kausalprinzip,* 1928. Totuşi, şi gînditori care nu sînt angajaţi în obligaţia de a funda necesitatea cauzalităţii, pentru a face din Dumnezeu cauza primă a lumii, continuă să apeleze la identitate. Printre ultimii idolatri ai identităţii este Em. Meyerson, încă de la prima sa operă din 1908 *(Identite et realite)* pînă la *Deduction relativiste* în 1925. „Astfel principiul cauzalităţii nu este decît principiul identităţii aplicat la timp (formula lui Riehl !). Am căutat, după cuvîntul lui Leibniz, «ceva care să poată servi ca justificare pentru ce aceasta este existentă mai degrabă aşa decît alt fel». Care poate fi raţiunea determinantă a existenţei condiţionată de timp ? Nu există decît una singură : preexistenta. Lucrurile sînt aşa, fiindcă ele erau astfel mai înainte" *(Identite et realite,* p. 33). încercările de fundare analitică a cauzalităţii au găsit în timpuri mai noi o legitimare mai concretă" în principiile de conservare ale ştiinţei, îndeosebi în principiul conservării energiei. La Riehl această legitimare este o preocupare constantă. Se trece cu vederea prea uşor peste consideraţia că principiul ştiinţific al conservării se aplică numai la cantitate şi mai ales că el nu este expresia identităţii, ci este expresia cauzalităţii care îşi caută o formulă în sfera cuantificării. Conservarea cantităţii nu suprimă diferenţele calitative, ci dimpotrivă le postulează ca factor dominant. Cantitatea este constantă, dar energiile sînt şi rămîn diferite. Cantitatea constantă este o altă expresie pentru calitatea numită energie sau travaliu mecanic. Travaliul mecanic produs de orice energie este constant şi de aci decurge echivalenţa transformărilor energetice. Putem spune că mai degrabă cauzalitatea justifică conservarea energiei şi echivalenţa transformărilor ei decît invers. Conservarea energiei este formula exactă a cauzalităţii în ştiinţele naturii, formulă de care trebuie să se ţină seama în toate explicaţiile realităţii. Pînă astăzi principiul conservării energiei a rămas principala dificultate în explicarea raporturilor dintre spirit şi materie.

Bilanţul eforturilor moderne de a domina critica aproape sceptică a lui Hume şi de a justifica necesitatea cauzalităţii este deficitar. In adevăr, caracterul ireductibil sintetic al cauzalităţii pare că o face neinteligibilă. Aceasta este concluzia la care a ajuns neokantianul Windelband. „In orice caz, raportul cauzal are caracter sintetic şi de aceea este neinteligibil. Nu poate fi fundat raţional, nu poate fi demonstrat analitic, ci numai experimentat sintetic... In ultimă instanţă deci cauzalitatea nu

poate fi cunoscută în genere analitic, iar acea identitate, pe care noi trebuie să o presupunem ca legătură între cauză şi efect, nu poate fi înţeleasă raţional" *(Einleitung in der Philosophie,* 1920, p. 155—156). O părere asemănătoare are logicianul francez Edmond Goblot. Principiul inducţiei, determinismul este imposibil de justificat. „Principiul inducţiei este un indemonstrabil, un postulat" *(Trăite de logique,* 1918, p. 323). Că principiul cauzalităţii este un simplu postulat, afirmă de asemenea, descurajat, Joh. Hessen *(Das Kausalprinzip,* p. 157—158). Transformarea cauzalităţii în postulat, „în supoziţie necesară a ştiinţei" nu ajută la nimic. De ce postulăm ordinea cauzală în sînul realităţii ? Pentru a avea o ştiinţă a realităţii — ni se răspunde. Problema centrală este insă alta : de ce realitatea se arată aşa de ascultătoare faţă de cerinţele (postulatele) şi supoziţiile noastre ? Idealismul are un răspuns simplu, dar absurd : realitatea ascultă de cauzalitate ca postulat subiectiv, fiindcă subiectul creează realitatea. Realismul recunoaşte că în realitate există raporturi cauzale, independent de postulatul nostru şi chiar împotriva aşteptărilor noastre. Hessen, s-ar zice, cu regret concede structura cauzală a realităţii, cel puţin ca pretext sau „ocazie" *(Anlass)* pentru a aplica principiul cauzal la tot ce există : „Obiectul trebuie să fie gîndit în aşa fel încît să dea ocazia şi direcţia de a-i aplica anumite categorii" *(op. cit'.,* p. 225). Apoi adaugă îndată mai explicit : „el trebuie să poarte în sine anumite determinaţii, care se impun ca directive pentru determinarea lui categorială în conştiinţa noastră. Mai mult nu putem hotărî în ce priveşte esenţa sa". De ce să recurgem la ocolul pretenţios dar ineficace al „postulatului", pentru a ajunge la singurul rezultat valabil : cauzalitatea este o conexiune şi reală şi necesară. Cauzalitatea este necesară nu fiindcă este un principiu *a priori* al gîndirii sau o supoziţie a ştiinţei, sau, încă mai diluat, o deprindere subiectivă (Hume), ci fiindcă este constitutivă ontologic. Repetiţia, frecvenţa unui raport este cel mult un indiciu al necesităţii imanente, pe temeiul căreia prevedem viitorul. Dacă acceptăm că raportul cauzal este necesar şi real, dar totuşi în acelaşi timp el este neinteligibil, prin această concluzie condamnăm nu însuşi principiul cauzalităţii în necesitatea sa reală, ci concepţia vulgară a inteligibilului ca reducere a multiplului, a diversului calitativ la identitatea dominantă. Noul sens al inteligibilului, pentru care noi milităm, aşează raportul recesiv pe temeiul său de fapte : domină deosebirea, iar identitatea este recesivă.

Al treilea moment, *producerea* efectului de către cauză, explică deopotrivă succesiunea şi legătura lor necesară. Momentul dinamic al cauzei a fost supus unui tratament nefiresc în viaţa teoretică şi practică. Activitatea este nota proprie a realităţii încă mai mult decît a sferei logice sau a cunoaşterii; totuşi la început sensul dinamic al cauzei este implicat în interpretarea logică a cauzei, în aşa-numita „raţiune suficientă". „Raţiunea" *produce* din sine efectul şi de aci identitatea dintre cauză şi consecinţă. Pentru cel familiarizat cu istoria doctrinelor filozofice, această dizlocare nu este surprinzătoare, fiindcă nota cea mai caracteristică a raţionalismului este noţiunea de gîndire dinamică, creatoare. Aceeaşi raţiune care produce înlănţuirea necesară a ideilor explică producerea sau activitatea lucrurilor. Ordinea logică şi ordinea lucrurilor este aceeaşi, fiindcă amîndouă sînt expresii ale aceleiaşi activităţi

de producere. Momentul dinamic implică ideea de forță, pe care o trăim în acțiunea voluntară, în efortul interior, relevat de Mâine de Biran, ca şi în efortul muşchiular, pus înainte de psihologi mai noi (de exemplu, W. James). In perspectiva aceasta, Hume nu are dreptate. Noi avem totuşi o „impresie", o trăire a forței, a activității cauzale. De bună seamă, ideea de forță păstrează un colorit antropomorfic sau mai degrabă psihomorfic datorită originii sale. Fără experiența nemijlocită a forței, animismul, adică descoperirea de forțe psihice pretutindeni în lume, n-ar fi fost cu putință. Ideea de forță animistă poate fi purificată, nu însă suprimată. Ştiința modernă nu numai că n-a eliminat ideea de forță, dar de la Galilei şi Newton a asociat-o strîns cu ideea de cauză. Forța este o proprietate a lucrurilor care este cunoscută prin efectele ei : mişcare (accelerare) şi masă, iar efectele ei se manifestă cînd s-a petrecut o modificare în ordinea corpurilor (W. Wundt, *Logik,* voi. I, p. 577).

Mai mult, ideea de activitate, de forță face posibilă, după Wundt, rezolvarea cauzei în proces, în eveniment actual şi despărțirea ei de noțiunea de lucru, de substanță. Wundt opune cauzalității substanțiale cauzalitatea actuală, procesivă, opoziție care este departe de a fi evidentă, cum se va dovedi mai jos. Totuşi, oameni de ştiință moderni au cerut, influențați de pozitivismul lui Comte, să elimine cu totul din noțiunea ştiințifică de cauză momentul de forță sau putere productivă ca fiind antropomorfic. Fondatorul pozitivismului a şters din lista termenilor ştiințifici termenul de cauză în favoarea legii. Ernst Mach, fizician filozof, propune înlocuirea raportului cauzal prin acela de *funcție* matematică, cu raportul dintre variabila dependentă şi variabila independentă. Aceeaşi concepție este împărtăşită de neokantianul H. Cohen. Noțiunea de funcție încă mai puțin decît aceea de antecedent este în stare să explice satisfăcător cauzalitatea (W. Forst, *Naturphilosophie,* p. 90). In primul rînd, cauza şi efectul stau față în față oarecum ca lucruri deosebite, în timp ce funcția se prezintă ca un complex continuu, în care nimic nu iese în relief ca separat ; în al doilea rînd, raportul funcțional poate fi răsturnat, este reversibil, aşa încît condiționatul poate fi considerat drept condiție. în raportul funcțional nimic nu este cauză •sau efect în mod absolut. Raportul funcțional rămîne acelaşi, dacă eu, care sînt instalat pe o linie ferată, spun : trenul se apropie de mine sau eu mă apropii de tren. în cadrul realității, situația este alta decît în cadrul matematicii : pentru cel ce se află pe linie nu este indiferent dacă •el se apropie de tren sau trenul se apropie cu viteză de el. Realitatea este brutală în eficiența ei, în activitatea ei cauzală, în manifestarea puterilor ei. De aceea, cu toate silințele pozitiviştilor, eliminarea „forțelor" din ştiință n-a fost cu putință, n-a izbutit. Forța este una din noțiuni care, odată eliminată, revine sub altă formă.

Toate cele trei momente ale cauzalității promovează convingerea că totdeauna efectul maschează un element nou. însăşi nota necesității a renunțat la repetarea cauzei în efect, la identificarea lor. Gîndirea antică •concepe ierarhic, emanatist raportul cauzal : cauza este superioară efectului. Gîndirea modernă afirmă raportul de egalitate între cauză şi efect, raport sprijinit pe principiul conservării forțelor vii şi apoi al conservării cantității de energie. Gîndirea contemporană, datorită ideii dialec-

tice, evoluţioniste, este înclinată să admită un spor, o noutate în efect faţă de cauză, fără a ştirbi prin aceasta principiul conservării energiei. S-a vorbit de o „evoluţie creatoare" şi o „evoluţie emergentă", după ce însuşi evoluţionismul mecanicist al lui Spencer a acceptat în definiţia evoluţiei o creştere în agregatele evoluate ale integrării, ca şi ale diferenţierii, eterogenităţii. Încă o dată constatăm că faptele impun o modificare serioasă, o remaniere a concepţiei tradiţionale despre inteligibil.

Despre finalitate

i: Am avertizat de la început că analiza cauzei nu este valabilă numai pentru cauzalitate (adică pentru cauzalitatea eficientă), dar şi pentru finalitate. Noutatea efectului faţă de cauză se verifică nu numai în finalism, unde ea este mai izbitoare, fiindcă efectul este la început numai intenţionat, ca un scop gîndit, şi apoi realizat în condiţii pline de surprize, ci se verifică deopotrivă şi în cauzalitate. Oriunde este timp, existenţă concretă, este şi noutate. Deosebirea fundamentală între cauzalitate şi finalitate stă în chipul de a determina cauza şi raportul ei cu efectul. **In** cauzalitate, cauza este antecedentul care acţionează şi produce efectul, deci raportul este de la trecut la prezent şi de la prezent la viitor, deci este o *vis a tergo,* o putere ce acţionează din urmă. **In** finalitate raportul este răsturnat, cauza este însuşi efectul, un efect încă ideal, încă sub formă de idee, scop, intenţie, plan, care tinde a deveni real: Cauza ideală tinde să devină un efect real. **In** acest sens, s-a spus pe drept că în finalitate viitorul determină prezentul, ca o *vis a fronte,* ca o putere ce acţionează dinainte, din faţă. Posedă * oare scopul, ideea şi forţa de a se realiza pe sine? **în** finalismul antic, scopul exercită acţiune, fiindcă el se confundă cu „forma", cu „esenţa", cu „actul" (energia) care acţionează prin atracţie, prin simpatie *(erbmenon)* asupra „materialelor" pentru a le *ordona.* Iată marele merit ce-şi recunoaşte finalismul ; el explică mai bine decît cauzalitatea ordinea, buna şi frumoasa întocmire a lucrurilor moarte şi mai ales vii. Existenţa de fapt a finalităţii ca ordonare, „orientare" (G. Matisse), „convenienţă complexă" (Goblot) a unor elemente eterogene nu poate fi tăgăduită. **In** discuţie este numai dacă co-ordonata, „orientarea", „convenienţa" se explică numai cauzal sau ea trebuie **şă** recurgă şi.la finalitate. Asupra acestei chestiuni capitale vom reveni. Deocamdată continuăm examinarea raporTului dintre finalitate şi acţiune.

Gîndirea modernă iese din echivoc şi atribuie cauzalităţii forţa, rezervînd pentru scop orientarea, ordonarea. Finalismul presupune că elementele materiale, fiindcă ascultă numai de cauzalitate, nu sînt capabile să dea fenomene orientate, unitare, ordonate, „armonice". Scopul are rolul de a coordona, de a „armoniza", de a adapta cauzele în vederea unui rezultat! **cu** sens, a unei totalităţi. **Încă** din antichitate se obiecta cauzalităţii că nu poate explica prin simplă „întâmplare", de exemplu prin combinarea întâmplătoare a literelor alfabetului apariţia *Iliadei* sau *Odiseei.* Era nevoie de un spirit omenesc, şi încă de unul rsuperior, pentru a produce *Iliada.* Tot aşa şi „ordinea" din lume postu-

lează o „inteligență" în lucruri sau deasupra lucrurilor. Dar Inteligența superioară, transcendentă sau imanentă, care a produs complicatele organisme, plantele şi mai ales animalele (elefantul, vulturul, albina etc., în sfîrşit omul), n-a produs totuşi maşini, case şi nici operele literare fără ajutorul omului. A trecut oare acțiunea finalistă naturală asupra omului ? Ipoteza nu soluționează greutatea. Cine a putut crea complicatele plante şi animale putea crea mai puțin complicatele maşini şi operele literare. Chiar dacă nu uităm deosebirea dintre activitatea artistică (tehnică) şi activitatea naturii, prima activează din afara materialului, a doua din interiorul ei, nu se poate contesta că activitatea tehnică a omului a fost modelul finalității, fie în mijlocul naturii, fie transcendentă naturii. Dumnezeu este conceput ca un arhitect, ca un constructor (demiurg), ca un tehnician superior. Gîndirea modernă tinde a reduce finalismul la activitatea tehnică: scopul serveşte numai a orienta, coordona cauzalitatea sau cauzalitățile în vederea unui rezultat inteligibil, a unui întreg sens. Cum cauzalitatea este ordinea succesiunii, tot aşa finalitatea este ordinea direcției, a orientării. In adevăr, în timp ce o succesiune pur cauzală poate fi deviată sau abătută de la linia ei, fireşte fără a suprima legea, procesul final nu permite devierea, tulburarea, ci el se desfăşoară într-o singură direcție, este dar orientat. Finalismul a persistat pînă azi în biologie, pentru a explica „organismul" cu ajutorul unor factori imateriali psihici sau vitali (neovitalismul). Neovitalismul nu se atinge de suveranitatea cauzalității, ci se mulțumeşte cu întregirea lui prin „idee directrice" (Claude Bernard), „entelechie" (H. Driesch), „dominante" (Reincke), „elan vital" (H. Bergson). Unii biologi francezi nu se dau înlături de la cele mai îndrăznețe ipoteze. Astfel, Le comte de Noiiy afirmă : „nici o ipoteză nu permite astăzi de a explica, fără intervenția unui factor pe care îl putem califica de extraştiințific sau supranatural, naşterea vieții şi dezvoltarea conştiinței" *(L'homme devant la science,* 1939, p. 220—221). De asemenea, apelează la Dumnezeu, ca „anti-hazard", anatomistul H. Rouviere *(Vie et finalite,* ed. a Il-a, 1947). Mai moderat în afirmație este biologul Cuenot *(Evolutîon et finalite,* 1945 ; *Invention et finalite en biologie,* 1941).

Principalul temei justificativ al finalității aparente a rămas existența întregurilor, a totalității, a fenomenelor orientate. Să fie oare cauzalitatea incapabilă de a explica fenomenele orientate ? Gîndirea modernă a găsit în evoluție, în transformism un mijloc de a exprima genetic sau cauzal ordinea, existența totalităților armonice. Ceea ce nu s-a constituit de la început în forma complexă de astăzi, s-a constituit treptat din forme simple, prin încercări din ce în ce mai ordonate şi orientate. Fr. Brentano a recunoscut în evoluționism marea obiecție împotriva finalismului. Argumentul evoluției era cunoscut şi învățătorului antic al lui Brentano, lui Aristotel, care a discutat concepția • lui Empedocles, un îndepărtat precursor al selecției naturale darwiniste. Ceea ce a apărut cauzal, „întîmplător", dacă s-a dovedit util, s-a conservat, dezvoltat, perfecționat. Dar să-1 lăsăm pe Aristotel însuşi să vorbească. „Dar o dificultate se ridică : ce opreşte natura de a lucra nu în vederea unui scop, nici pentru că el este cel mai bun, ci în mod necesar, întocmai cum Zeus face să plouă nu în scopul de a spori recolta. Căci aburii ridicîndu-se trebuie să se răcească şi, răcindu-se şi devenind apă,

să cadă ; în ce priveşte belşugul recoltei care urmează fenomenului, el este un accident. Tot aşa, dacă recolta se strică din cauza aceasta pe cîmp, ploaia a căzut nu în vederea acestui scop (ca să se strice recolta), ci în mod accidental. Prin urmare, ce piedică se ridică pentru ca să se întîmple la fel şi cu părţile fiinţelor vii ? De exemplu, dinţii cresc- în mod necesar, unii (incisivii) ascuţiţi, în stare să sfîşie, ceilalţi (molarii) largi şi în stare să strivească ; de aceea se spune că ei n-au fost produşi pentru aceasta, ci ei prezintă aceste însuşiri în mod accidental. Tot aşa despre toate părţile în care pare că există o determinaţie finalistă. Şi se înţelege că fiinţele, în care totul s-a produs ca şi cum ar exista o determinaţie finalistă, s-au conservat, fiind adaptate în mod spontan ; celelalte care au crescut altfel au pierit şi continuă să piară, cum au fost pentru Empedocles boii cu faţă de om" *(Fizica,* cartea II, cap. 8). Eroarea primă a finalismului este ipoteza că tot ce este ordine, întreg, determinare generală şi orientată presupune o inteligenţă, o activitate după scopuri, ca şi cum lucrurile n-ar avea proprietăţi generale capabile de a unifica, de a armoniza, de a structura ordonat existenţele, pe scurt, ca şi cum fără intervenţia finalistă a Ideii lumea s-ar prăvăli în haos. Noţiunea de scop în natură este improprie, este fără fundament; ea n-are nimic comun cu scopul în viaţa omenească. „Ceea ce omul numeşte finalitatea naturii şi o concepe ca atare nu este în realitate nimic altceva decît unitatea lumii, armonia cauzelor şi efectelor, conexiunea în genere, în care totul în natură se află şi acţionează" (L. Feuerbach, *Sămtliche Werke,* voi. VIII, p. 158).

Putem spune fără teamă de dezminţire că aproape nimeni nu mai acceptă astăzi doctrina că în natură există scopuri asemenea celor concepute şi realizate de om. De aceea s-a recurs la deosebirea între scopurile conştiente ale omului şi scopurile *inconştiente,* ca în cazul instinctelor care se pun în mişcare în anumite condiţii şi se desfăşoară cu necesitate şi siguranţă uimitoare, pentru a ajunge la rezultate care conservă individul, specia şi în genere viaţa. Inconştientul are avantajul iluzoriu că reprezintă ceva intermediar între materia „oarbă" şi intenţia conştientă, în adevăr, rămîn în picioare marile dificultăţi. Cîte lucruri trebuie să cunoască un scop inconştient pentru ca să le folosească în vederea unui rezultat armonic ? Trebuie să cunoască planul complex al organismului, planul fiecărui organ, al fiecărei celule, apoi legile lumii materiale pînă la mişcările electronilor. Ar trebui să înzestrăm scopurile inconştiente ale naturii nu numai cu o divină ştiinţă a lumii, dar şi cu o divină atotputernicie în coordonarea şi orientarea legilor fizico-chimice. Finalismul contemporan a învăţat să despovăreze activitatea finală cît s-a putut mai mult de obligaţiile unei ştiinţe supraumane. Semnificativ, şi cred cu influenţă reală, a fost schimbul de scrisori între fiziologul Ch. Richet şi poetul cu formaţie ştiinţifică şi traducător al lui Lucreţiu, Sully Prudhomme, scrisori publicate în volum sub titlul *Le probleme des causes finales,* ed. a IH-a, 1907. în primul moment surprinde că omul de ştiinţă Ch. Richet este partizanul cauzelor finale în biologie, în timp ce poetul se arată rezervat în afirmaţii finaliste. „Astfel, finalitatea domină fiziologia şi biologia generală" *(op. cit.,* p. 136). „Niciodată legea finalităţii n-a dat greş în studiul fiinţelor vii" *(ib.,* p. 149) spune Richet. Prudhomme nu tolerează în ştiinţă decît determinismul

cauzelor eficiente, strămutând cauzele finale, ca şi Bacon, în metafizică *(op. cit.,* p. 97). Punctele de vedere ale celor doi gînditori, în cele din urmă, s-au apropiat, ajungînd la o concepţie mai liberă de prejudecăţile finalismului tradiţional. Richet, cînd a început schimbul de scrisori, vorbea de „efortul spre viaţă" din toate organismele. în urma obiecţiilor lui Prudhomme, el a recunoscut numai o vagă „tendinţă spre viaţă". Era în această concesie, aproape numai verbală, o posibilitate de a da finalităţii un alt sens, pe care îl întîlnim la doi filozofi francezi care se află pe poziţii antipodice, H. Bergson şi Edm. Goblot, primul metafizician intuiţionist, al doilea scientist, logician şi raţionalist. Mecanismul radical şi finalismul radical, scrie Bergson, exprimă acelaşi lucru în • limbi deosebite, pentru că : a) finalismul tradiţional este un mecanism răsturnat, cum susţinea şi W. Wundt; b) mecanismul şi finalismul anticipează viitorul şi de aceea exclude apariţia a ceva nou, presupunînd, fiecare în felul său, că totul este dat de la început *(L'evolution creatrice,* p. 42 şi urm.). „Fie că ne închipuim natura ca o imensă maşină stăpînită de legi matematice, fie că vedem în ea realizarea unui plan, nu' facem, în amîndouă cazurile, decît să ducem pînă la capăt cele două tendinţe ale spiritului care sînt complementare una alteia şi care au originea în aceleaşi necesităţi vitale" *(ib.,* p. 48). în realitate, concepţia lui Bergson este o formă de finalitate opusă celei obişnuite. Vechiul finalism s-a înşelat punînd armonia, convergenţa înainte, ca un scop conştient; finalismul lui Bergson constată că armonia este înapoi ca o. tendinţă vagă sau ca un impuls. „Finalitatea constă într-o identitate de impuls, nu într-o aspiraţie comună. In zadar am vrea să atribuim vieţii un scop, în sensul uman al cuvîntului.A vorbi de un scop înseamnă a gîndi la un model preexistent, căruia îi rămîne numai să se realizeze" *(ib.,* p. 55). Pe lîngă finalitatea conştientă, inteligentă, şi finalitatea inconştientă, neinteligentă, Bergson admite o *finalitate fără scop,* aşa. cum era pentru Kant finalitatea estetică, „jocul liber al forţelor" sufleteşti, producător de plăcere dezinteresată. • •

Demult, Edm. Goblot număra ca factori constitutivi ai "finalităţii nu numai scopul, ţinta finală, şi mijlocul care realizează scopul, ci şi un factor iniţial, un impuls care este factorul fundamental, fiindcă ei" îşi dă sieşi pe plan conştient o idee Călăuzitoare, o ţintă, precum şi mijloacele cu care ţinta este atinsă. Esenţialul în finalitate nu este ideea, scopul, care în sine nu poate nimic, ci iniţiativa vitală, impulsul, pe care Goblot îl numeşte *nevoie,* lipsa a ceva. Esenţialul este ca scopul să fie vizat, nu atins. Nevoia creează funcţia,' iar funcţia îşi creează organul. Finalitatea nu poate fi eliminată din cadrul vieţii în genere ^ ea. este totuna cu organizaţia, organizaţia totuna cu funcţionarea, iar funcţionarea totuna cu „convenienţa complexă" a unor numeroase elemente în vederea unui rezultat unitar care apără organismul împotriva morţii, îl fac apt de a se adapta, adică de a utiliza mediul. Finalitatea fixată organic este automatismul, acel dispozitiv care păzeşte organismul împotriva tulburărilor, întocmai cum frînele automate şi supapele pun la adăpost o maşină împotriva exceselor sau lipsurilor. Finalitatea justă, bine fundată, nu aceea naivă a secolului al XVIII-lea, ironizată de Voltaire *în Candide ou de l'optimisme,* este o interpretare a faptelor (Goblot, *op. cit.,* p. 333) ; ea este dată nemijlocit în artă şi industrie. A.

nega finalitatea înseamnă a nega omul, a nega conştiinţa ca individualitate. Dar finalitatea din lume nu este totuna cu forma' cea mai înaltă a finalităţii, cu finalitatea conştiinţei, ci ea pregăteşte această finalitate superioară pe diferite trepte de individualizare. Kant conceda existenţa finalităţii în lume numai cu titlul de noţiune sau maximă euristică, regulativă, nu cu titlul de noţiune constitutivă, cu titlul de categorie. Organismele sau fiinţele vii sînt. spune Kant, o limită a explicaţiei mecanice, încă din perioada precritică, din opera *istoria generală a naturii şi teoria cerului,* declara că nu s-a născut încă un Newton al firului de iarbă. Un merit netăgăduit al lui Kant este de a fi definit finalitatea în a treia *Critică* dedicată „judecăţii" : convergenţa părţilor complexe în unitatea întregului, a rezultatului. Finalismul este o manifestare specifică a raportului dintre părţi şi întreg (totalitate), raport în care părţile se produc unele pe altele în vederea întregului, iar întregul contribuie şi el la producerea părţilor. Părţile există pentru întreg şi întregul există pentru părţi. Pentru a evita confuzii dăunătoare produse de o identificare pripită a finalismului cu raportul „parte-întreg", trebuie să procedăm la o precizare sistematică a relaţiei recesive dintre cauzalitate şi finalitate, precum şi la o analiză structurală a acestor două noţiuni. Ceea ce am realizat pînă acum a fost numai o pregătire, o formulare de premise care cer o concluzie.

Valori sistematice şi concluzii

Cauza este o condiţie, iar în cadrul realităţii orice condiţie este sau poate fi o cauză. Pozitivismul s-a servit de termenul- de condiţie, ca şi de acela de funcţie sau de lege, pentru ca să ocolească pe acela „antropomorfic" de cauză. Concepţiei cauzale i s-a opus concepţia „condiţională" (Max Verworn, *Kausale und konditionale Weltanschauung,* ed. a IlI-a, 1928). Nu există nici, un motiv temeinic de a riposta la rîndul nostru prin ignorarea termenului de condiţie ; îl vom păstra, nu pentru a înlocui pe acela de cauză, ci pentru a-determina mai de aproape pe acesta din urmă. De asemenea, nu vom recurge la condiţie ca la al doilea termen alături de cauză, ca şi cum analiza lumii reclamă deopotrivă cauze şi condiţii. Aşa, de exemplu, Em. Van Biema *(Cause et condition,* „Revue de Metaphysique et de Morale", 1900) ne propune să acceptăm următoarea deosebire : cauza produce fenomenul, iar condiţia numai ajută cauza de a acţiona, ea însăşi rămînînd ineficace. In cele din urmă, el recunoaşte că ceea ce numim cauză este o anumită condiţie „aleasă de spirit" pentru a interpreta experienţa. Toate cauzele sînt condiţii, dar nu toate condiţiile sînt cauze (op. *cit.,* p. 288—289). în adevăr, cum am spus înainte, în sînul realităţii toate condiţiile sînt sau pot deveni cauze, după situaţia şi constelaţia dată. O condiţie care, în nici un caz, în nici o împrejurare nu este o cauză se întîlneşte numai în sfera ireală, suprareală sau ideală. Distincţia esenţială în sfera reală este alta : nu toate condiţiile sînt cauzale în acelaşi sens. Există dar mai multe specii de condiţii cauzale. Trebuie dar să recunoaştem fenomenul numit *pluralitatea cauzelor* sau ceea ce s-a mai numit *situaţie,* definită prin complexul în care se desfăşoară orice schimbare. Vom face distincţia capitală,

a cărei importanță va fi arătată îndată : *condiție eficientă, activă* şi *condiție fundamentală.* Trebuie să subliniem că numai amîndouă constituie cauza şi de aceea sînt simultane. Pentru a înțelege această distincție, vom arunca lumină asupra unui fapt în genere trecut cu vederea. Raportul cauzal presupune totdeauna cel puțin doi indivizi ce stau în raport de acțiune, iar cauza cuprinde o condiție ce aparține individului A, anume condiția eficientă, şi o condiție ce aparține individului B, anume condiția fundamentală (individul B, ce posedă condiția fundamentală, este acela ce suferă efectul).

condiția eficientă — A
Cauza < I
condiția fundamentală — Bx- · B,
efectul

Pentru a avea un raport cauzal este nevoie ca condiția eficientă (activă) să se exercite asupra condiției fundamentale, care aparține celuilalt individ, altminteri nu înțelegem de ce aceeaşi cauză, de exemplu căldura soarelui, produce efecte după lucrurile asupra cărora se revarsă : întăreşte argila, dar înmoaie ceara. Aceleaşi evenimente produc efecte deosebite după natura indivizilor : nu toți reacționează la fel, deşi există putința de a prevedea atitudinea mijlocie. Dar, se va obiecta, reacțiile diferite nu intră în zona efectului ? Tocmai aci constatăm marea deficiență în sensul vulgar al cauzalității. Cauză este nu numai condiția eficientă, a individului A, dar şi condiția individului B, asupra căreia se exercită prima şi pe care de aceea am numit-o fundamentală, Aceasta imprimă cauzei specificul ei față de efect. Dacă argila s-a întărit, iar ceara s-a înmuiat, cauza nu este numai căldura soarelui, dar şi felul de a fi al argilei şi cerii. Cauza se constituie prin conlucrarea a două condiții ce aparțin unor indivizi deosebiți. Adeseori cauza este mărginită la condiția eficientă, care aparține individului activ. Rezultatul acestei perspective înguste este neaşteptat. Fiindcă cealaltă condiție, fundamentală, nu se lăsă ignorată, uneori condiția fundamentală, care aparține lucrului ce suferă schimbarea numită efect, este considerată ca adevărată cauză şi aşa s-a ajuns la concepția mitică, animistă a lucrului ce se schimbă prin sine „spontan" sau „organic". Nimic nu se schimbă prin sine, nu este cauza propriei schimbări. Fără un al doilea individ care dă cauza eficientă, n-ar exista efecte.

Dar efectul ce este? Efectul este schimbarea pe care o suferă ăl doilea individ (B) în condiția sa fundamentală. La început, condiția fundamentală este Bi. Prin acțiunea exercitată de A, ea devine **B2.** Efectul este însăşi schimbarea sau trecerea de la Bi la **B2.** Ce semnificație are această stare de lucruri ? Ea are multe şi importante semnificații, în primul rînd, ea rezolvă problema nexantă : există între cauză şi efect numai succesiune sau şi simultaneitate ? Deoarece efectul cuprinde cauza fundamentală în primul ei moment, cauza şi efectul au un aspect simultan. Cînd bila ce se mişcă pune în mişcare bila imobilă, cele două bile au ca simultane cele două condiții, şi fiindcă efectul constă în modificarea condiției fundamentale, a unei părți din cauză, cauza şi efectul sînt *parțial* simultane. Dacă relația cauzală implică doi termeni,

aceştia trebuie să aibă ceva simultan, deşi succesiunea nu este mai puţin necesar postulată de cauzalitate. în al doilea rînd, prin această stare de lucruri se explică disproporţia dintre cauze şi efecte. în exemplul din domeniul mecanicii al ciocnirii bilelor există egalitate între cauză şi efect, fiindcă cele două condiţii sînt similare : mişcarea (schimbarea de loc) a uneia devine mişcarea celeilalte (asupra sensului principial al acestei situaţii vom reveni). Se întâmplă însă ca cele două condiţii să fie felurite, ceea ce nu împiedică acţiunea lor, cum am văzut în acţiunea căldurii asupra argilei sau cerii. De asemenea, curentul electric electrizează firul din bec şi-l încălzeşte pînă la incadescenţă luminoasă. Pe scurt, raportul cauzal trebuie cercetat în fiecare caz din punctul de vedere al celor două condiţii, pentru a stabili în ce măsură există o echivalenţă cantitativă între cauză şi efect, dar şi o deosebire calitativă. Cum s-a arătat, cauza şi efectul, chiar cînd sînt echivalente cantitativ, se deosebesc. calitativ. Deosebirile calitative oglindesc jocul celor două condiţii. Condiţia fundamentală poate da efecte calitativ diferite, cantitatea rămînînd aceeaşi.

Pe lîngă aceste două condiţii, care constituie ceea ce s-a numit cauza principală şi documentul principal al transformării echivalente în cîmpul energetic, există şi alte condiţii, de asemenea active, dar care nu au acelaşi rol în apariţia efectului. Aşa este cauza numită ocazională, care pune în mişcare condiţia eficientă, de exemplu scînteia face să explodeze pulberea, apăsarea pe trăgaci produce scînteia capsei. Aci apare o mare disproporţie între condiţia (cauza) ocazională şi efect, întrucît raportul cauzal principal se desfăşoară pe alt plan. Mai departe, există condiţii care au rolul de *provocare* sau de *suspendare* a acţiunii cauzale. Exemplificare : glonţul care a perforat inima este cauza morţii ? Cauza morţii este întreruperea circulaţiei sîngelui, iar perforarea inimii este condiţia suspensivă a circulaţiei. Condiţia poate fi provocatoare. Exemplificare : pentru producerea unui curent electric este nevoie de o diferenţă de potenţial care este condiţia eficientă, dar şi de unirea celor două borne ale generatorului electric printr-un fir — aceasta este cauza provocatoare. în sfîrşit, există condiţii care *permit* extrinsec producerea unui fenomen; ele sînt suficiente, dar nu necesare. Un exemplu este fecundarea prin insecte a plantelor, cînd insecta trece polenul la florile femele (G. Matisse, *La philosophie de la nature,* voi. III, 1938, p. 10). Deosebirea dintre cauza principală şi cauzele (condiţiile) secundare este întemeiată. Toate condiţiile secundare sînt în fond ocazionale, adică sînt ocazii pentru acţionarea cauzei (condiţiei) principale. Nu trebuie să trecem cu vederea că în fenomenele complexe, cum sînt cele sociale, cauza principală presupune alte cauze principale, presupune dar un lanţ de cauze, în care jocul condiţiilor principale şi secundare este atît de variat încît condiţionarea lineară, clară se loveşte de mari obstacole.

Putem lua acum în considerare unul din vechile dualisme, în care s-a cristalizat raportul cauzal : cauza substanţială, socotită astăzi ca perimată, şi cauza actuală, procesul pur. Este cauza substanţială depăşită în toate privinţele sau ea a rezistat, avînd o bază de nezdruncinat ? Răspunsul este pozitiv, dacă respectăm sensul autentic al substanţei, pe care îl cunoaştem dintr-un capitol precedent (cap. 12), şi dacă luăm ca

punct de plecare întrebarea : *cine cauzează, cine acționează* cauzal ? Este activ- sau cauzează numai cine se schimbă, cine are procese, cine este independent. Procesul, schimbarea nu este un dat independent, tocmai fiindcă el nu este „substanțial", fiindcă nu este individual. Procesul aparține cuiva, care este independent, iar independent este individualul. Deci acționează cauzal schimbătorul, individualul, independentul, „substanțialul". Pînă aci actualismul nu se verifică, ci a pierdut din teren. El recîștigă terenul pierdut îndată ce formulăm o nouă întrebare : *în ce mod cauzează individualul,* sau în ce mod suferă el o schimbare sau un efect ? Individualul cauzează sau acționează cauzal prin mijlocirea unei schimbări, a unui proces, iar schimbarea este o variație de termeni generali : o bilă lovește pe alta datorită mișcării ei, care este o variație de locuri, și datorită formei și densității ei, care sînt de asemenea variații de proprietăți generale. Că efectul este un proces, o schimbare se recunoaște ușor, dar se uită prea des că orice schimbare este o variație de particularități ale unei proprietăți — și proprietatea este totdeauna generală. Proprietatea însăși nu se schimbă, cum nu se schimbă nimic general, ci numai particularitățile ei variază, se succed, adică se pierd și se cîștigă. O figură sferică poate fi înlocuită cu una turtită, însă figura însăși nu s-a schimbat, ci individul s-a schimbat în figura sa : o figură a dispărut, o alta a apărut. Pe scurt, *acționează cauzal individul, totdeauna însă printr-una sau mai multe din proprietățile sale.* De asemenea, tot individul suferă efectul într-una sau mai multe din proprietățile sale. ,

Acest rezultat este de: cea mai mare importanță, în primul rînd pentru a justifica necesitatea raportului cauzal. Am cunoscut frămîntarea fără concluzii satisfăcătoare produsă de întrebarea : cum se explică necesitatea sau legătura internă dintre cauză și efect ? Ultimul cuvînt al unei 'înțelepciuni dezamăgite a fost decretarea cauzalității ca un postulat, ca o. supoziție cerută de înțelegerea lumii, a schimbărilor ei. Dacă renunțăm la înțelegerea lumii, postulatul cauzal devine de prisos. Nu propunem soluții inedite; socotim însă că putem justifica necesitatea cauzalității dacă o considerăm ca un caracter derivat dintr-o structură ontologică și nu ca un caracter primordial, ,cum nu este nici >o modalitate. Necesitatea, ca modalitate, derivă din *generalitate,* care este uh moment constitutiv al datului. Orice dat este sau unic (individual), sau general. Cum tot ce este general nu se schimbă sau este un identic, el acționează, în individual, totdeauna la fel. Acțiunea individului, datorită generalului prin care acționează, este,totdeauna supusă legii. Cauza este fundamentul legii. Dacă ținem seama de nesfârșita bogăție a proprietăților reale, înțelegem că acțiunile acestora se pot tulbura reciproc, dar pot să și conspire, să conlucreze. Acțiunea legală este abătută adesea de la drumul ei, este deformată, deviată de influențe externe. Legea însă, acționarea necesară a proprietății generale rămîne neatinsă. In această întretăiere de linii cauzale, toate necesare, rezidă două posibilități : a) apariția accidentului, contingenței, hazardului, care este factor dominant al realității, dar încadrat în necesitatea cauzală:; b) existența unei cauzalități mai adînci, în care converg cauzalitățile parțiale. Cum vom arăta, în a doua posibilitate vom găsi explicația finalismului. Putem spune, ca o concluzie provizorie, că orice lege veri-

ficată nu poate fi infirmată de una nouă, ci numai depăşită de o cauzalitate mai vastă. Ştiinţa naturii a urmărit neobosit să integreze legi particulare în legi generale, cum sînt legea conservării energiei, legea degradării energiei, legea evoluţiei, legea disimetriei a lui Curie.

Interpretarea noastră a cauzalităţii ne ajută să facem faţă unet alte dificultăţi ridicată de raportul cauzal : se pare că, în acţiunea cauzală, se desprinde ceva din individul ce acţionează şi trece sau sare la individul ce suferă efectul. O asemenea trecere este imposibilă, fiindcă acel ceva ce ar trebui să treacă de la un individ la altul nu este tot un individ, ci este un moment general care este de sine stătător, [adicăf aparţine totdeauna individului. Dacă momentul general ar înceta, fie şi o clipă, de a aparţine generalului, el ar deveni în acea clipă un individ. Dar există încă un aspect care se dispensează de saltul dela cauză la efect. Ne reamintim că prin cauză se înţelege nu numai condiţia eficientă, activă, dar şi condiţia fundamentală care face parte integrantă din efect. Efectul este o particularizare a condiţiei fundamentale din cauză. Deci efectul trebuie să exprime natura, felul de a fi al individului care a suferit schimbarea, nu al individului -care a cauzat-o. Acesta, care reprezintă condiţia eficientă, explică cel mult de ce nu orice efect este produs de orice cauză, dar nu explică necesara asemănare între cauză şi efect. Chiar cînd condiţia activă este la fel cu condiţia fundamentală, cum se întîmplă în mecanică, efectul este totdeauna ceva nou faţă de cauză. Tot aşa se explică şi caracterul sintetic, inovator al cauzalităţii. Poate că în structura cauzalităţii vom descoperi fărîma de adevăr ce sălăşluieşte în „oeazionalismul" lui Geulincx şi Malebranche. Individul-ce suferă • efectul îşi produce oarecum el însuşi efectul „cu ocazia" acţiunii celuilalt individ care monopolizează cauza. Adevărul „oeazionalismului" nu este negarea puterii lucrurilor finite ce constituie lumea, pentru a investi divinitatea cu toată Puterea eficace, ci este numai negarea că o putere trece de la individul-cauză la individul-efect. Puterea .este răspîndită pretutindeni, în cauză şi efect, deci în tot ce este real, > - ni

După ce am dobîndit aceste' rezultate, putem aborda problema finalităţii. "Finalitatea se dovedeşte a fi o orientare a seriilor cauzale. Orientarea are originea în constituţia generală a lumii, în proprietăţile materiei şi energiei, nu într-un principiu special care depăşeşte puterile obişnuite ale naturii. Finalismul rezultă din cooperaţie, conexiunea şi convergenţa legilor naturii; el are rădăcina, în primul rînd, în constituirea elementară a individualului. Generalul, care' este cauza, adică condiţia eficientă sau fundamentală, nu există independent, ci aparţine individualului care acţionează prin mijlocirea lui. In individual, proprietăţile sale alcătuiesc o unitate de multiplu, o sinergie, o convergenţă/Orice individ sau „substanţă" tinde să persevereze în existenţă, este un sistem-ce durează, rezistă mediului sau se adaptează lui. Pentru L. J. Henderson, „ordinea naturii" are ca principală condiţie tendinţa spre formarea şi conservarea sistemelor stabile, aşa cum au formulat-o Newton în dinamică, Darwin în biologie, Le Châtelier în chimia fizică (Henderson, *L'ordre de la nature,* p. 106). Finalitatea este legată de structura individuală a lumii şi variază cu treptele de individuaţie. Cu cît individualitatea este mai închegată, ca la organisme, cu atît fi-

nalitatea îşi impune prezenţa ca factor necesar. Nu se poate vorbi dar, la rădăcina finalităţii, de idei direetrice, entelechii dominante, psihoide etc. Nu finalitatea are nevoie pentru constituirea ei de o idee conştientă, ci conştiinţa se manifestă datorită unei spontane finalităţi, adică datorită unei finalităţi ce rezultă din interdependenţa indivizilor şi a proprietăţilor lor generale. Finalitatea se constituie fără „tendinţe" sau „nevoia" resimţită de organism. „Nevoia", dacă există într-un fel •oarecare, este inerentă realităţii care este o interacţiune de indivizi. Finalitatea nu este o ordine cu totul deosebită de ordinea cauzală, ci este o nouă ordine, superioară, clădită recesiv pe ordinea cauzală. Putem spune că numai cauzalităţile, prin caracterul lor necesar (necesar, fiindcă este general), constituie materialul de construire a totalizărilor, sistemelor şi conlucrărilor armonice, pe scurt, a finalismului ca existenţă de fapt. Cum se ştie, proprietăţile generale, ca esenţe, alcătuiesc ierarhii de generalităţi, iar relaţia este una şi aceeaşi pe toată întinderea datului — diversificarea ei rezultînd din reiate, din termenii ce stau în relaţie. Cu atît mai mult, convergenţa proprietăţilor este asigurată de unitatea lor în individual, pe diferitele trepte ierarhice ale acestuia. Dacă notele generale nu pot exista independent, ci numai în individ, individuaţia este o „nevoie" constitutivă a realităţii. Realitatea este schimbare, schimbarea este individualitate, iar individualitatea este unitate, ordine, *aparenţă* de finalitate. Principalul nu este explicaţia finalităţii, ci existenţa ei de fapt, „aparenţa finalităţii", cum spune Fr. Brentano. Existenţa de fapt a finalităţii este dovada că realitatea posedă o structură care face posibilă finalitatea, chiar dacă ea nu cere un scop voit, un plan conştient. Natura nu „vrea" nimic, dar realizează totul, *ca şi cum* ar voi. Acest „ca şi cum" nu are nimic comun cu acel „ca şi cum" *(als ob)* al finalismului euristic al lui Kant sau mai pronunţat epistemologic al lui Hans Vaihinger. Nu avem nevoie de „ca şi cum", fiindcă noi am pătruns în structura lui.

Cum indivizii presupun o structurare generală a notelor generale, lumea este constituită din individualităţi tot mai vaste, în care coexistă lupta şi conlucrarea, distrugerea şi conservarea. Nu este necesar să admitem o armonizare din afară a lucrurilor de către o fiinţă supremă, pe care naivitatea noastră, neîncrezătoare în ajustarea intrinsecă a elementelor, o degradează la rolul de ajustor al lucrurilor şi elementelor. De ce Fiinţa prea înţeleaptă să creeze atmosfera şi apa în vederea apariţiei organismelor, cînd era mai simplu a gîndi că apa şi atmosfera erau condiţii preexistente pentru apariţia vieţii, condiţii ce au rezultat din jocul legilor fizico-ehimice? Noi sîntem adaptaţi lumii, fiindcă lumea este natural convergentă nouă, datorită caracterelor *generale* ale universului sau naturii. Hidrogenul, oxigenul şi carbonul sînt elementele cele mai uşoare, cele mai răspândite şi cele mai active din cele peste 90 de elemente din sistemul periodic al lui Mendeleev. Proprietăţile lor dau combinaţiile stabile, apa şi acidul carbonic, care sînt compuşii fundamentali ai suprafeţei planetei. Apa şi acidul carbonic, fără de care n-ar exista viaţa, asigură o ordine durabilă şi totodată dinamică, de continuă mişcare. Apa, compus cu proprietăţi unice, dizolvă toate elementele, pătrunde peste tot şi persistă acolo unde a pătruns. Astfel se formează un mediu *apropiat,* conform vieţii, iar neorganicul impune

condițiile sale organicului (Henderson, op. cit., p. 166—167). Universul își întocmește finalismul de care este capabil și pe care îl merită. Nu există o deosebire tranșantă între finalitatea internă și finalitatea externă, fiindcă nu există nimic izolat în realitatea definită prin raporturi de interacțiune și interdependență. Desigur, ființele vii formează o unitate, însă această unitate se fundează pe o proprietate generală, viața, care se află în indivizii vii, nu este un Individ superior, un „elan vital", care țîșnește din abisuri metafizice în mijlocul lumii materiale pentru a împiedica și întîrzia degradarea vieții, destrămarea ei în neorganic. Individur superior indivizilor organici și neorganici este planeta (pămîntul), care la rîndu-i se integrează într-o individualitate mai vastă, sistemul solar, și poate tot așa mai departe pînă la galaxie și sisteme de galaxii.

Viața, ca proprietate generală, s-a constituit în cadrul materiei pământești după dibuieli și ca să se conformeze cerințelor inerente combinațiilor complexe ale materiei. Prezența scopurilor conștiente în individualitatea superioară a omului trădează prezența unui principiu nou,, conștiința, spiritul, care ne va solicita examinarea într-un capitol următor, și nu mai puțin trădează apariția unor structuri finaliste pe care natura însăși nu le-a putut crea. „Natura" poate întocmi cu ușurință aparatul infinit de complex al ochiului sau sinergia funcțiilor organice,, dar ea nu poate construi o mașină, nu poate produce o simfonie, un tablou, un poem etc. Dar și invers, omul nu poate construi, cel puțin pînă azi, o ființă vie, dar construiește mașini și a creat știința, arta,, morala, religia. Totuși, omul n-a ajuns la știință, tehnică, artă etc, în întrupările acestora superioare de astăzi, decît după îndelungi căutări și realizări imperfecte. Dacă ființa cea mai conștientă a dibuit, de ce să nu admitem același lucru la natura „inconștientă" ? Dacă natura ar simți tresărind și activînd în sine o Inteligență superioară, de ce n-ar crea ea și opere de artă, simfonii, sculpturi, picturi, drame, romane ? Nu trecem cu vederea că natura a creat numeroase instrumente, care au fost apoi născocite de inteligența omului, după ce au făcut parte integrantă din viață, ca lopata, fierăstrăul, cerneala, pila electrică, clopotul, parașuta, aparatul de luminat etc. In chiar termenul de organism se cuprinde finalismul tehnic al „organului" sau „instrumentului". Numai două unelte natura n-a putut crea : roata și burghiul, fiindcă ele presupun rotații imposibile la ființele vii. Filogenia și embriogenia nedocumentează concret că viața a procedat treptat prin perfecționări ale complexelor individualizate de proprietăți de pe trepte rudimentare. Viața n-a inventat la întîmplare, ci a perfecționat primele ei unități individuale sau tipice, le-a diferențiat de la cele mai umile forme de metazoare pînă la om. *Finalitatea rezultă din conlucrarea intraindividuală și extraindividuală a caracterelor generale.* Filozofia are nu numai de rezolvat /probleme, dar și de curățat terenul gîndirii de iluzii și prejudecăți.

In concluzie, fără a cădea în Ceea ce biologul E. Von Baer numea *teleofobie,* nu alunecăm nici în teleofilie. Nu opunem ca termeni contradictorii cauzalitate și finalitate, ci recunoaștem originalitatea finalității și totodată poziția ei recesivă față de cauzalitate. De aceea, finalitatea nu are necesitatea cauzalității, și în acest sens Kant avea dreptate să nu așeze pe același plan explicativ cauzalitatea, care este con-

stitutivă, şi finalitatea, care este regulativă şi precară. *Am fundat finalitatea* pe *structura individualității care încă o dată se adevereşte a fi cheia lumii.* Căci individualitatea explică, în parte cel puțin, contingența, hazardul, după cum tot ea va explica libertatea în individualitatea superioară, conştientă. Dar în toate aceste cazuri nu singură individualitatea, factor dominant, fundează contingența, finalitatea, libertatea, factori recesivi,- ci individualitatea unită cu notele generale inerente individualității, ceea ce confirmă constatarea repetată că contingența (hazardul), ca şi finalismul şi libertatea, se desfăşoară în cadrul necesității cauzale şi pierd orice semnificație valabilă în afara şi împotriva necesității.

28. DETERMINISM-LIBERTATE

In apropierea dualismului precedent se situează noul dualism recesiv : *determinism-libertate.* N-am folosit termenul de indeterminism în loc de libertate, pentru că indeterminismul este echivoc. El include nu numai libertatea, dar şi hazardul. Nu consimțim la aşezarea sub aceeaşi noțiune a libertății şi hazardului, deşi „liberul arbitru al indiferenței" poate lua aspectul hazardului, incoerenței. Al doilea motiv este prejudecarea soluției în chiar punerea problemei. Libertatea nu exclude determinismul, ci se opune recesiv acestuia, întrucît primeşte dominarea determinismului. Libertatea este altceva decît determinismul, dar nu-1 neagă contradictoriu, ci îl presupune ca fundament. Mai ales în relația dintre determinism şi libertate se conturează clar semnificația recesivității. Libertatea nu poate fi redusă la determinism şi totuşi ea nu poate fi despărțită de determinism, nu 'este o rupere a lanțului determinist, nu este un in-determinism. S-ar putea face, pentru a ieşi din echivoc, deosebirea dintre determinism prin altul şi determinarea prin sine, rezervînd pentru aceasta din urmă termenul de libertate. Chiar dacă am recunoaşte valabilă opoziția dintre determinare prin altul şi determinare prin sine, nu ne vom lăsa înşelați de cuvîntul comun „determinare". Intre determinarea prin altul şi determinarea prin sine distanța este atît de mare, atît de extremă, încît ne întrebăm dacă mai avem dreptul de a numi determinarea prin sine o determinare autentică. Căci determinism nu înseamnă numai că tot ce este dat este determinat, în sensul că are o anumită proprietate, o esență, că „este aşa şi nu altfel", ci subliniază totodată şi mai ales şi condiția de apariție a determinării, a esenței. în adevăr, tot ce este dat este aşa şi nu altfel fiindcă este dependent de altul care 1-a „determinat" să fie aşa, şi 1-a determinat, cum ştim, fie cauzal, fie final. Determinarea prin sine sau este tot aşa •de absurdă ca şi cauzarea prin sine, sau este un fapt banal. Este absurd •ca ceva să se cauzeze prin sine, adică să existe înainte de a exista şi să se determine pe sine înainte de a fi determinat. De altă parte, este banal, întrucît tot ce este cauzal este cauzat şi prin sine, deoarece efectul sau schimbarea suferită de el exprimă nu numai condiția eficientă care aparține altuia, dar şi condiția fundamentală care aparține lucrului schimbat sau efectuat. In acest sens precis, toate schimbările unui lucru

sînt determinate şi prin sine. Sensul banal al determinării prin sine nu numai că nu se opune determinării prin altul, ci este complementul acestuia şi anume este complementul recesiv. Aşadar, în raportul cauzal condiția fundamentală, oricît ar fi de importantă, este subordonată condiției eficiente.

Bupă ce am arătat ce înțelegem prin determinism, să aruncăm, tot ca introducere, lumină asupra celui de al doilea termen, asupra libertății. Mai mult decît determinismul, libertatea este un focar de confuzii, care a făcut din problema „liberului arbitru" o *nexata quaestio,* cum o numeşte J. St. Mill *(La philos. de Hamilton,* p. 536). Disputa îndelungată, din ce în ce mai subtilă, mai întortocheată din jurul chestiunii „este omul liber ?" a făcut pe Hans Driesch să-şi încheie studiul său *Logik und Metaphysik des Freiheitsbegriffs* cu o reflecție sceptică : „ei bine, sîntem noi liberi ? Nu ştiu. Şi astfel sfîrşesc cu un cuvînt, cu care un scriitor arab obişnuia să sfîrşească operele sale : «numai Dumnezeu ştie mai bine»" (în volumul colectiv din seria *Der Leuchter: Gesetz und Freiheit,* 1926, p. 44). Există un sens absolut, radical al libertății : libertatea este independența față de orice, lipsa totală de legături, un fel de început absolut. Rareori filozofii au mers pînă la identificarea libertății cu „începutul absolut", cu „spontaneitatea", cu o apariție fără antecedente, cu *proles sine mutre creata,* cu un radical sic *volo, sic jubeo,* cu un *fiat* metafizic. Au existat totuşi asemenea filozofi : H. Lotze în Germania, Hamilton în Anglia, Ch. Renouvier în Franța. înşişi ei n-au respectat concepția discontinuității absolute, ci au făcut concesii determinismului, adică s-au apropiat de libertatea relativă : independența față de ceva, dar nu față de orice şi în orice împrejurări. Simone de_Beauvoir, care reprezintă concepția existențialistă a libertății, deci o concepție foarte aproape de aceea absolutistă, consemnează restricțiile impuse libertății mele, fireşte întîi de însăşi libertatea mea, apoi de respectul libertății celorlalți. „A fi liber nu înseamnă a avea puterea de a face orice ; înseamnă a putea să depăşeşti datul spre un viitor deschis ; existența altuia ca libertate defineşte situația mea, ea este chiar condiția propriei mele libertăți" *(Pour une morale de l'ambiguite,* 1947, p. 217). Omul există în lume, în țesătura raporturilor cauzale, în nexul determinist. El nu este independent de lume, nu este un Dumnezeu, nu este un imperiu în imperiu, dar în sfera sa superioară omul ascultă de determinismul sferei sale spirituale. Aceasta este convingerea lui Nic. Hartmann : libertatea este un determinism superior sau, mai exact, este determinismul „stratului" superior din lume.

In sfîrşit, trebuie să subliniem principalul motiv care a îndemnat spiritele să apere libertatea împotriva determinismului. Determinismul este confundat eu necesitatea, ceea ce este just. Eroarea apare în modul de a concepe necesitatea. Este o eroare a considera necesitatea ca o „constrîngere", ca o aservire, ca o mutilare a dorințelor şi a mişcărilor, o înăbuşire a avîntului interior. Este îndreptățit să considerăm necesitatea ca legătura internă a lucrurilor, ca refuzul dezordinii şi incoerenței, ca invariabilitatea legată de tot ce este general, îndeosebi de generalul care este „relația" sau „raportul". Dâr se face încă un pas pe linia erorii : se identifică necesitatea ca constrîngere cu o anumită constrîngere, cu. aceea care vine de la realități şi forțe inferioare, pe scurt de la materie..

Astfel se vorbeşte de „necesitatea oarbă" a materiei şi de „spontaneitatea" şi „creativitatea" spiritului. Se trece cu vederea că necesitatea este admisă nu numai de materialişti, dar şi de cei mai consecvenţi spiritualişti. Reformatorul Luther şi toată seria teologilor calvinişti, cu Jonathan Edwards ca interpret, sînt cei mai sinceri apărători ai sistemului necesitar (Mill, *La philosophie de Hamilton,* p. 540).

Numai din scurta analizare a termenilor ce suportă această dualitate se poate întrevedea nu atît greutatea de a soluţiona problema ridicată de noul dualism, ci greutatea de a formula însăşi problema într-un mod corespunzător soluţionării. Putem anticipa principalul argument care ne va servi să formulăm şi să soluţionăm problema dualismului determinism-libertate. Ca şi la dualismul precedent, fundamentul explicativ al noului dualism va fi tot opoziţia recesivă dintre individual şi general. Libertatea este legată de individual, determinismul sau „necesitarismul" este legat de general. Libertatea este acţiunea individului cu o apreciabilă limitare sau precizare : nu orice acţiune a individului în genere este liberă. Ne reamintim că convergenţa, sinergia notelor generale în individual fundamentează finalitatea. Nu se poate nega solidaritatea dintre finalitate şi libertate. Orice libertate este o finalitate, dar nu şi invers. Libertatea este acţiunea unei anumite specii de indivizi, a indivizilor conştienţi de sine. Voinţa liberă este intim împletită cu conştiinţa de sine, cu „eul" sau „persoana". Conştient de sine este numai omul şi este conştient numai prin voinţă. Tot prin acţiunea voluntară — şi în acelaşi timp — omul este conştient de lume, de realitate, de obiect, de mediul în care trăieşte. Conştiinţa subiectului ca şi a obiectului are originea în actul voluntar, în actul liber. Omul este conştient de sine şi de lume, fiindcă este liber. Totdeauna revendicarea libertăţii include nu numai pe sine, dar şi pe altul. Ba chiar, pentru a preveni degradarea şi falsificarea, se poate spune : libertatea este totdeauna, în primul rînd, libertatea altuia şi numai în al doilea rînd libertatea proprie. Să fie omul condamnat să lupte contra opresiunii tot prin opresiune; să devină omul scop numai în măsura în care degradează pe alţii în simple mijloace şi lucruri ? Ţinta vieţii omului este să dezvăluie lumea prin cunoaşterea „altuia" şi să se dezvăluie pe sine prin voinţa liberă. Omul nu este el, adică om însuşi, decît în climatul libertăţii.

Determinismul şi libertatea sînt fapte intime de conştiinţă ; ele se ciocnesc în interiorul fiecăruia. Omul se simte ca o fiinţă limitată de puteri ce-l covîrşesc, se simte o fiinţă cu o rază de acţiune mărginită : 1) de timp, din cauza scurtei durate a unei vieţi cu pretenţii de eternitate ; 2) de spaţiu, din cauza dimensiunilor minuscule ale corpului şi puterilor sale fizice, din cauza slăbiciunii organelor senzoriale şi mai ales din cauza izolării sale pe pămînt în faţa unui univers infinit — omul este copilul pămîntului, este „autohton", este născut din pămînt, cum spuneau vechii greci. In conştiinţa limitelor, a finităţii şi slăbiciunii îşi au rădăcinile nu numai determinismul, dar şi fatalismul, cei doi fraţi ai necesităţii. Totodată vocea conştiinţei se pronunţă fără şovăială pentru libertatea voinţei, iar mărturia sa a fost adeseori invocată de filozofi drept cel mai puternic argument în sprijinul libertăţii, chiar dacă această mărturie este produsul ignorării cauzelor reale ale voinţei, cum susţin Spinoza şi Bayle. Uneori omul este iluminat şi entuziasmat de

convingerea puterii sale demiurgice — el se simte exaltat de conştiinţa infinitelor sale posibilităţi. Dacă lumea antică este stăpînită de ideea Necesităţii ineluctabile, a Destinului, dacă creştinismul aduce un mesaj de libertate faţă de natură, pentru a subordona pe om atotputernicei Supranaturi, individualismul modern a intensificat conştiinţa creatoare a omului european şi prin el a omului în genere, a apropiat pe om de-divin, cel puţin în sfera voinţei, cum credea Descartes. Cele două experienţe contrare nu se exclud, aşa încît conştiinţa necesităţii să înăbuşe conştiinţa libertăţii şi invers. Cel mult conştiinţa necesităţii a devenit o. scuză pentru voinţa ce şi-a trădat vocaţia sa, sau o acoperire pentru *o,* libertate iresponsabilă, arbitrară. Acela care se proclamă strict determinat în voinţa sa ţine să beneficieze de libertate fără să-şi asume răspunderea actelor sale. Vom vedea pentru care temei cele două experienţe nu se exclud, ci se completează recesiv, justificînd astfel solidaritatea determinismului şi libertăţii.

Determinismul uman se depăşeşte pe sine pe planul libertăţii şi face să dispară astfel multe din iluziile care alimentează conştiinţa intimă a libertăţii. îndeosebi supuse iluziei sînt cele două convingeri constitutive ale „liberului arbitru" : a) voinţa este liberă să voiască sau să nu voiască ; b) voinţa este liberă să voiască într-un fel sau în felul opus^ Voinţa se află totdeauna în faţa bifurcaţiilor şi ea hotărăşte itinerariul, adică *alege.* Astfel voinţa aduce, prin alegerea liberă, o noutate imprevizibilă, deci ireductibilă la antecedente. Actul voluntar, pentru Bergson, este unic şi nu se repetă niciodată. „Vom vedea că, dacă acţiunea, noastră ne-a apărut liberă, aceasta se datoreşte faptului că raportul acestei acţiuni cu starea din care se decurgea nu poate fi exprimat printr-o. lege, această stare psihică fiind unică în genul ei şi nemaitrebuind să se reproducă vreodată" (Bergson, *Essai sur les donnees immediates de-la conscience,* ed. a Vl-a, 1908, p. 184). Vom cunoaşte îndată ce este legitim în concepţia lui Bergson. Putem spune de pe acum că, pentru noi, libertatea este o victorie asupra determinismului, fiindcă este încoronarea lui. Dealtminteri, este un fapt istorico-social că exaltarea libertăţii s-a făcut concomitent cu recunoaşterea fie a fatalismului la antici, fie a determinismului la moderni. Nu este nevoie să sacrificăm o latură a conştiinţei pentru a salva pe cealaltă. Aristotel vedea în libertatea voinţei o mizerie a omului, căci în loc să urmeze ca natura o singură linie, aceea a necesităţii, el trebuie să *aleagă* şi să rişte răul, eroarea, decăderea (L. Robin, *Aristote,* p. 168—169). Uneori s-a creat o antinomie artificială : determinismul este cerut de ştiinţă, libertatea de acţiune, ca şi cum acţiunea nu are nevoie de ştiinţă şi ştiinţa nu duce la acţiune. Este semniîicativ că existenţialismul, care a accentuat în condiţia umană finitatea, neantul, eşecul, alunecarea ontologică spre moarte, a făcut din libertatea nemotivată un absolut al „existenţei", al omului. „Există o legătură concretă între libertate şi existenţă" (Simone-de Beauvoir, *op. cit.,* p. 189).

Gîndirea filozofică n-a ştiut să facă din îndoita experienţă a determinismului şi a libertăţii cheia explicativă a unei structuri ontologice. Cel mult ea le-a acceptat pe amîndouă şi a încercat să se ridice de la servitute la libertate, cum şi-a propus Spinoza în cele două părţi din urmă ale *Eticii* sale. De cele mai multe ori, gîndirea a oscilat între a

'experiență și alta, s-a fixat pe poziții unilaterale, în afirmații parțiale, prin generalizări tranșante. Trei sînt soluțiile radicale, dintre care a treia implică o concesie : 1) totul este determinat, nimic nu este liber ; .2) totul este liber, nimic nu este determinat; 3) totul este determinat, afară de conștiința omului care este liberă. Prima formulă generalizează experiența necesității, „necesitarismul" sub cele două fețe ale sale : fatalismul și determinismul. Libertatea este o iluzie produsă de ignorarea cauzelor. „Oamenii se cred liberi, întrucît sînt conștienți de voințele și poftele lor, dar nu se gîndesc nici măcar în vis la cauzele care îi fac să dorească și să voiască, fiindcă ei le ignorează" *(Ethica,* I, apendice). A doua formulă generalizează libertatea, spontaneitatea, „contingența" și neagă existența necesității. Această formulă n-a fost îmbrățișată de nimeni cu o consecvență pînă la capăt, fiindcă ea ar întreține incoerența, haosul unui paradis artificial. Totuși, în accepții moderate, în surogate de libertate, cum este „contingența", formula libertății universale a fost susținută în vremea noastră de Jean Laporte. Necesitatea nu există nicăieri, contingența este pretutindeni. Pragmatismul, pe urmele vechiului liberalism speculativ al lui Fichte, bergsonismul, existențialismul duc război împotriva necesității și apără libertatea pe care o descoperă pretutindeni. Ultimele cuvinte ale celebrei opere a lui E. Boutroux *Despre contingența legilor naturii* sînt acestea: „triumful desăvîrșit al binelui și frumosului va face să dispară legile naturii propriu-zise și le va înlocui cu liberul avînt al voințelor spre perfecție, > prin libera ierarhie a sufletelor" (p. 170). A treia formulă creează omului o situație excepțională. Omul devine astfel, cum se pronunță ironic Spinoza, un „imperiu în imperiu", adică acțiunea sa voluntară este liberă, în timp ce restul lumii și chiar al vieții omului este supus determinismului. Uneori cîmpul acțiunii voluntare este atît de restrîns, încît nu știm ce mai rămîne libertății. Astfel, pentru însuși Bergson, libertatea este o? rară posesiune de sine, o excepțională revenire la ceea ce este autentic în eul nostru, adică la „durata pură". „Dar momentele în care noi ne regăsim astfel pe noi înșine sînt rare și de aceea sîntem rareori liberi" *(Essai,* p. 178).

De însemnătate istorică este a treia formulă care subliniază libertatea excepțională a omului. Nu totdeauna această libertate a fost înțeleasă în opoziție cu determinismul. Trecutul și prezentul filozofic cunosc două modalități de a interpreta libertatea omului într-o lume care este prada determinismului: a) Libertatea este acțiunea morală și-rațională. Liber este numai cel care stă sub legea morală și rațională. Libertatea este cauzalitatea rațiunii. Este liber numai acela care știe și poate Stăpîni partea irațională din sine : pasiuni, instincte, ignoranță. Leibniz proclama : „sîntem cu atît mai liberi cu cît lucrăm' mai mult potrivit rațiunii", iar Spinoza precizează : „omul liber, adică acela care trăiește numai după preceptele rațiunii, nu este condus în viața sa de teama morții". Liber este numai acela care domină sau controlează impulsurile spontane, b) Libertatea este independența de orice limitare, chiar și de aceea a rațiunii. Libertatea autentică este spontaneitatea, acțiunea necauzată, nedeterminată. Omul liber este decizia sau alegerea „nemoti-**A**'ată", este intervenția irațională, este un *fiat* asemenea celebrei spade aruncată în balanța motivelor din pură spontaneitate. Cum să ascultăm de rațiune, cum dar să fim liberi dacă nu ne decidem printr-un act ira-

țional de a sta sub legea rațiunii teoretice şi practice, de a fi absolut sui *juris?* Numai după ce ne-am decis spontan pentru rațiune a încetat înrobirea de către pasiuni. Dar tocmai acest început este problematic : cum ne putem decide pentru rațiune în mod spontan *l*

Âl doilea sens al libertății ca privilegiu al conştiinței umane are două realizări, b l) Libertatea voinței este „autonomia", capacitatea de a lucra potrivit legii ce ne-am prescris noi înşine, este o spontaneitate care se manifestă din eternitate ca lege morală. Este teza lui Kant, teză care păstrează sensul irațional, pur spontan al libertății, dar nu-i recunoaşte ca sferă de manifestare decît în ordinea morală. Totuşi, în kantism, ideea de spontaneitate îşi poate lua oricînd revanşa, cum se constată la Schopenhauer. Voința, ca principiu universal, stă dincolo de rațiune şi motivație, aceasta fiind o formă a rațiunii sau inteligenței. Inteligența însăşi este încă subordonată Voinței iraționale, b 2) Libertatea este absoluta indeterminație, este voința necauzată, este decizia „arbitrară", indiferența față de greutatea şi tăria motivelor şi mobilelor, este acțiunea necondiționată, pe scurt, este un *liberum arbitrium indifferentiae.* Acest subînțeles al libertății rezervate omului a alimentat în trecut polemica împotriva determinismului. Vom examina în lineamente generale aceste poziții doctrinare, renunțînd la amănunte, poate unele esențiale, care nu-şi au locul aci. înainte va trebui să luăm în considerație unele încercări de a sintetiza, de a integra cele două mari teze, determinism şi libertate, şi de a le depăşi astfel.

Una din tezele mai vechi, cu mare răsunet pînă în vremea noastră, este încercarea kantiană de a asigura conviețuirea determinismului şi libertății prin aşezarea lor pe două planuri deosebite, dar totdeauna solidare. Determinismul este suveran în lumea fenomenelor, unde orice proces urmează altuia potrivit unei legi, iar libertatea, spontaneitatea îşi are sediul în lumea „lucrului în sine" numai gîndit (de aceea „inteligibil"), dar nu şi cunoscut (cunoaşterea presupune totdeauna o bază empirică, prezentă numai în fenomen). De aceea, Kant presupune că în om, care este locul de întîlnire a două lumi, există un caracter empiric, supus unui strict determinism, şi un caracter inteligibil, imutabil, deasupra timpului, o spontaneitate absolută, o alegere originară a caracterului empiric, care se desfăşoară potrivit motivelor interioare, pentru a da un al treilea caracter, caracterul dobîndit în timpul vieții (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* voi. I, p. 403). Schopenhauer afirmă chiar că distincția dintre caracterul empiric şi cel inteligibil „arată cu deosebită strălucire meritul nemuritor" al lui Kant (ib., p. 223). Meritul poate fi nemuritor, deşi nimeni n-a putut explica în ce mod caracterul inteligibil produce intemporal caracterul sensibil şi mai ales dacă intervenția caracterului inteligibil are loc numai o dată, la originea individualității, sau se repetă în orice act voluntar. In ambele cazuri, motivele empirice sînt dezarmante în fața unei spontaneități superioare. Determinismul şi libertatea odată despărțite nu mai pot fi unite. O acțiune a inteligibilului în sensibil este o acțiune *magică.* Un kantian strict, cum era juristul Ernst Marcus, a arătat că inteligibilul, organizat *a priori* în om, creează magic *(Theorie einer natilrlichen Magie, gegrilndet auf Kants Weltlehre,* 1924). Kant nu este totdeauna consecvent în izolarea celor două caractere. Ascultarea liberă de legea mo-

rală nu numai că stă în puterea fiecăruia (deci libertatea este imanentă sensibilului), dar ea este chiar mai familiară omului decît determinismul plăcerii sau interesului. „A satisface ordinul categoric al moralității stă în puterea fiecăruia, în orice timp ; dimpotrivă, a satisface preceptul, condiționat empiric, al fericirii este un lucru destul de rar şi nu este posibil fiecăruia nici măcar într-un caz intenționat" *(Kritik der praktischen Vernunft,* Ed. K. Vorländer la Fr. Meiner, partea I, cartea II, § 8, nota II, p. 48). Alfred Fouillee este un partizan al metodei concilierii pe baza convingerii că lupta de secole a sistemelor antagoniste, cum sînt determinismul şi libertatea, este dovada că ele reprezintă direcții de gîndire parțial legitime. Soluția sa favorizează însă determinismul, fiindcă ea reduce libertatea la o formă particulară a determinismului, la determinismul ideii de libertate. Ideea de libertate este „termenul mediu practic între doctrinele contrare". Drept vorbind, determinismul ideii de libertate este un determinism împotriva determinismului, un determinism care se depăşeşte fără a înceta de a fi determinism. Ideea de libertate este o *idee-forță;* ea are puterea de a produce tot ceea ce teoria indeterministă atribuia liberului arbitru. Nu independența reală, ci *ideea* independenței lucrează ca o forță determinată printre celelalte motive, ca o forță care în cele din urmă ar putea deveni hegemonică. Este în teza eclectică a lui Fouillee un sîmbure de adevăr cunoscut multor filozofi : cunoaşterea este eliberatoare tocmai fiindcă ea se reazemă pe determinism. Acțiunea omenească asupra naturii se desfăşoară cuceritoare, tocmai fiindcă natura ascultă de un determinism indefectibil, sau, cum era numit altă dată, de un determinism „mecanic". Un adept al slăbirii determinismului pentru a salva libertatea, Emile Boutroux, recunoaşte importanța eliberatoare a cunoaşterii necesității. Cu sau fără ideea libertății, cunoaşterea necesității depăşeşte necesitatea; prin cunoaştere, necesitatea cunoscută ca atare îngăduie alături de sine libertatea. Legile mecanice ale naturii, revelate de ştiința modernă, sînt în realitate lanțul ce leagă exteriorul de interior. Departe de a fi o necesitate, ele ne emancipează ; ele ne permit de a adăuga o ştiință activă la contemplația în care cei vechi s-au închis *(De l'idee de loinaturelle dans la science et la philosophie contemporaine,* 1901, p. 103).

O concepție înrudită, dar cu alte premise, este expusă de Nic. Hartmann în cadrul „ontologiei critice". Poziția sa vrea să fie „dincolo de determinism şi indeterminism", nu fiindcă afirmă un determinism strict deosebit de libertate, ci fiindcă este convins că un determinism complex include libertatea. Determinismul se opune libertății numai dacă este unitar, monist, pur cauzal. Cum lumea **esie** constituită dintr-o pluralitate de strate suprapuse, ierarhice, libertatea rezultă din suprapunerea determinismelor, din conlucrarea mai multor determinisme. Libertatea nu este indeterminismul — indeterminismul este o absurditate, un contrasens. Tot ce există este determinat. Libertatea este determinismul superiorului care include determinismele inferioare, ca momente co-determinante, dar pe care le depăşeşte ca ceva nou şi le domină. Voința umană înglobează determinații psihologice, biologice, sociale, dar ea adaugă propria sa determinație care este o autodeterminație, o autonomie, întrucît ea nu este subordonată altei determinații (N. Hartmann, *Moglichkeit und Wirklichkeit,* p. 215 şi urm.). Hartmann este partizanul

unui ateism practic : Dumnezeu este negat pentru a salva morala, în timp ce Kant afirma existența lui Dumnezeu ca o încoronare a moralității. Libertatea este limita *internă* a determinismului, a legii; ea nu limitează valabilitatea determinismului, ci numai sensul lui interior. Există şi o limită *externă* a determinismului, care îngrădeşte însăşi valabilitatea lui. Limita externă a determinismului este hazardul, contingența. Este o insuficiență neiertată a indeterminismului de a considera libertatea ca un fel de hazard, ca un gol în determinația reală, în timp ce ea este o determinație superioară rezemată pe determinatele inferioare, dar nu mai puțin originale şi ireductibile. Hazardul se opune necesității, determinării ; libertatea nu se opune. De aceea, Hartmann recunoaşte hazardului, contingenței *(Zufälligkeit),* acestui „mod paradoxal" o mare semnificație : hazardul (contingența) este termenul prim al oricărei necesități, logice, matematice, reale. Nu este nevoia să înşirăm alte tentative de a trece peste dualismul rutinar al determinismului şi indeterminismului. Motivul, în genere nemărturisit, al acestor încercări este bănuiala, care se va adeveri ca un fapt crucial, că există un tărîm existențial în care determinismul lucrează pentru libertate, că există o realitate în sînul căreia opoziția determinat—-liber pierde semnificația radicală, dar păstrează pe aceea numită de noi recesivă.

A. *Determinism şi fatalism.* Angajîndu-ne în considerarea celor trei soluții istorice principale date dualismului în discuție, vom spune despre fiecare numai ceea ce contribuie la clarificarea poziției noastre. Determinismul universal este o soluție rațională, împărtăşită deopotrivă de ştiință şi de filozofie. Pentru gîndirea europeană el este legat indisolubil de primele încercări greceşti de a explica originea şi dezvoltarea universului. Leucip, întemeietorul atomismului, i-a dat formula cea mai pregnantă : „nimic nu se naşte la întîmplare, ci printr-o cauză *(logos)* şi în mod necesar *(ananke)".* Gîndirea antică vedea în ceea ce scolastica creştină va numi „liberul arbitru al indiferenței", adică în posibilitatea contrariilor, mai degrabă o imperfecție, o mizerie, care era rezervată materiei, definită ca virtualitate satt posibilitate. Lumea superioară este realitatea eternă, imutabilă şi necesară (numere şi idei). Determinismul ştiinței moderne şi-a văzut asigurată existența odată cu instalarea necesității în esența materiei şi cu aplicarea necesității la toate domeniile realității. Progresul ştiinței s-a identificat cu succesele „determinismului experimental", după expresia fiziologului Claude Bernard. Prin experiență, fenomenele sînt analizate pentru a descoperi relațiile şi condițiile lor din ce în ce mai simple. „Această analiză experimentală este singurul mijloc ce avem pentru a merge la cercetarea adevărului în ştiințele naturale, şi *determinismul absolut* al fenomenelor, de care avem o conştiință *a priori,* este singurul criteriu sau singurul principiu care ne conduce şi ne susține" (CI. Bernard, *Introduction ă l'etude de la medecine experimentale,* voi. I, p. 125). Tocmai victoriile determinismului în ştiințele naturii, de la mecanică pînă la psihologie şi sociologie, au produs îngrijorare : ce devine sufletul şi libertatea sa într-o lume supusă determinismului „mecanic" ? Iar fără libertatea voinței, mai putem vorbi de responsabilitate morală, de datorie ? „Trebuie deci ca confuzia

de idei, care face să apară supunerea voinţelor omeneşti faţă de legea cauzalităţii de neîmpăcat cu imputabilitatea, să fie foarte naturală spiritului uman. Dar putem spune acelaşi lucru despre mii de erori şi chiar despre cîteva sofisme pur verbale" (J. St. Mill, *La philosophie de Hamilton,* 1869, p. 557).

Două procedee convergente au justificat determinismul modern : principiile ştiinţelor şi aplicaţiile lor tehnice. între principiile ştiinţifice stă în frunte legea conservării energiei sau legea echivalenţei energetice în transformările cosmice. în sfîrşit, s-a găsit în această lege o ilustrare concretă şi totuşi universală a cauzalităţii, a determinismului. Dar poate încă mai mult decît principiilor, determinismul datorează succesele sale aplicaţiilor practice ale legilor energetice. Acolo unde determinismul n-a putut să se impună, anume la legătura dintre fizic şi psihic, libertatea a crezut că a descoperit ruptura în lanţul determinist al necesităţii. Totuşi, tocmai în actele omeneşti reputate libere, ca de exemplu căsătorii, sinucideri etc, statistica a descoperit o regularitate surprinzătoare, date fiind anumite condiţii constante. Deci statistica actelor voluntare nu confirmă indeterminismul, lipsa de legi. Este drept, CI. Bernard cerea medicinii, pentru a deveni ştiinţifică, să treacă de la metoda conjecturală a statisticii la metoda activă şi experimentală a determinismului. „Nu există legi în indeterminism", în simpla statistică, scrie CI. Bernard (op. *cit.,* voi. II, p. 130). Ştiinţa contemporană pare că a răsturnat ierarhia stabilită de CI. Bernard între determinism şi statistică şi a făcut calea întoarsă de la determinism la statistică. Aceasta a cîştigat din terenul pierdut de determinism şi are curajul să susţină că singura legalitate este cea statistică. Problema raportului dintre determinism şi statistică ne-a preocupat înainte şi va fi din nou examinată. Relevăm de asemenea o altă răsturnare : multă vreme determinismul a fost apărat de oamenii de ştiinţă împotriva filozofilor care se străduiau să salveze libertatea, „indeterminismul" ; acum zdruncinarea determinismului a pornit de la unii oameni de ştiinţă, exploratori ai materiei în structura ei infinit de mică. Sîntem atît de departe de confundarea determinismului cu fatalismul, a necesităţii cauzale cu destinul ! Confuzia aceasta nu era familiară secolului trecut, dar putea fi săvîrşită fără nici un protest serios. Gînditorul român V. Conta a debutat în filozofia europeană cu o *Teorie a fatalismului,* care este o apologie a determinismului în viaţa omenească. Logicianul Andre Lalande, în articolul din „Revue philosophique", 1896, *De la fatălite,* vorbeşte de fatalitate ca de raportul dintre determinismul intern al voinţei şi determinismul extern al lucrurilor.

Identificarea determinismului şi a fatalismului n-a fost primită pentru un puternic motiv. Fatalismul era un cuvînt prea strîns legat de conceperea religioasă a necesităţii ineluctabile. Fatalismul personifică necesitatea într-o Forţă transcendentă, misterioasă şi incalculabilă care a decretat din eternitate cursul vieţii fiecăruia. Fatalismul este un predeterminism care, prin caracterul său opac, impenetrabil, nu se deosebeşte de capriciu, de hazard. Creştinismul a combătut fatalismul antic, dar el şi-a creat o replică proprie în ideea de „predestinaţie", idee sistematizată exemplar de Augustin şi reluată de Reformă.' Predestinaţia nu suprimă cu totul libertatea, ci o menţine, şi chiar trebuie s-o men-

ţină, pentru ca nu cumva să cadă răspunderea faptelor noastre asupra celui ce ne-a predestinat, asupra lui Dumnezeu, ci numai asupra omului care lucrează liber la propria sa pierdere (M. Pradines, *Religion et moralite,* „Revue philosophique", 1935, nr. 9/10, p. 196). Fatalitatea, dintr-un exces de necesitate, devine totuna cu întâmplarea, cu absoluta impreviziune. Dar tocmai această obscuritate a modului său de a acţiona a asigurat succesul fatalismului. Prin definiţie, fatalismul nu ţine seama de faptele omului. Viaţa fiecăruia se desfăşoară potrivit unui „decret" *(fatum)* etern, aşa încît fie că el lucrează, fie că nu lucrează cursul vieţii este pre-determinat, pre-destinat. Este însă o prăpastie între a fi alături de destin, a fi pe linia lui şi a fi împotriva lui. Fapta încoronată de succes este semnul că destinul este alături de învingător, că acesta este „alesul" destinului. Be aceea, cei care cred în destin nu sînt necesar pasivi, inerţi, ci dimpotrivă lucrează intens pentru a descoperi hotărîrea transcendentă. Obscuritatea, în care este învăluită hotărîrea de sus, nu întreţine inerţia, nu paralizează, ci stimulează iniţiativa, chiar în ciuda decepţiilor. Fatalismul mahomedan n-a fost totdeauna demobilizator : cine nu ştie ce soartă îi este rezervată poate întreprinde orice. Calvinismul este un exemplu adeseori citat de asociere intimă a predestinaţiei şi activismului. „Noua Anglie, ţară de voinţă şi de acţiune, care a fost embrionul, apoi creierul Statelor-Unite, a avut totuşi, de la puritani la Emerson, o religie şi o filozofie fataliste. Simţul fatalităţii, care a făcut din musulmani cei mai întârziaţi oameni, a ajutat pe americani să fie cei mai progresişti ; iar fatalismul democraţiei lor a fost o doctrină a energiei sociale, precum fatalismul cezarian a fost un izvor de energie egoistă" (H. Bargy, *Le fatalisme d'action aux Etats-Unis,* „Revue de Metaphysique et de Morale", 1902, p. 730).

Fatalismul, cu toată orientarea sa dintr-un început religioasă şi mistică, s-a asociat uneori cu raţionalismul în doctrine morale cu adîncă rezonanţă socială : stoicismul antic, în care Dumnezeu era un destin raţional, o providenţă a omului, şi spinozismul, în care, deşi nu se vorbeşte de destin, ci de o necesitate indefectibilă, necesitatea este divină şi naturală, deci este identică cu perfecţia. Tot ce există este perfect, fiindcă nu putea să fie altfel decît a fost ; deci să avem încredere în tot ce săvîrşim noi, dacă ascultăm pe preceptele raţiunii care priveşte totul „sub o latură a veşniciei" *(sub speciae aeternitatis).* Sînt semnificative încercările contemporane de a da ideii de *fatum,* de destin un conţinut nou. Trei sînt aspectele neofatalismului.

a) Destinul este o conexiune şi o corespondenţă intimă între un caracter individual sau o viaţă de om şi lumea sau mediul complex şi schimbător în care se desfăşoară acea viaţă individuală. S-a observat demult că anumite evenimente fericite sau nefericite, că hazardurile se repetă în unele vieţi, fără a observa însă existenţa unui plan conştient voit de individ, dar şi fără a putea vorbi de o succesiune incoerentă de întîmplări, de un simplu joc al hazardului. Se constată în viaţa fiecăruia o continuitate în desfăşurarea evenimentelor, o repetare semnificativă de împrejurări, o orientare generală a vieţii independentă de hazard sau de voinţa individuală. Destinul este o acumulare orientată de hazarduri, independentă de un plan conştient urmărit de individ. Acest sens al destinului este o ipostază subiectivă şi imanentă a destinului şi, drept

urmare, este o expresie concretă, vitală, „existențialistă"[25] a determinismului. Tot ce se întîmplă unei persoane are o semnificație interioară, oglindește o conștiință. Sînt evenimente ce lovesc repetat pe anumiți oameni, fiindcă ei vin oarecum în întâmpinarea numai a unor determinate evenimente, datorită unei afinități ascunse între sufletul lor și acele evenimente, în timp ce alte evenimente s-ar zice că îi ocolesc. Dacă facem abstracție de cadrul general al vieții care este comun tuturor și de unele evenimente extraordinare, deci rare, care ating numai pe cîțiva, constatăm că prea puțin din ceea ce se întîmplă unui om se datorește numai hazardului, în afară de orice necesitate. Cele mai multe evenimente par a fi chemate de el și sînt oarecum pe măsura lui. Oamenii reușesc în viață în sfera în care se simt chemați și dimpotrivă naufragiază pe o stîncă interioară și astfel ajung să, întrevadă limitele personalității lor. „Să examineze fiecare viața sa ; el nu va întîrzia să descopere în anumite domenii facilități sau obstacole" (Rene Allendy,. *Le probleme de la destinee. Etude sur la fatălite interieure,* 1927, p. 6). Destinul subiectiv este dar concordanța, convergența, consonanța dintre un suflet și evenimentele externe. Concepția destinului subiectiv se întâlnește la Schopenhauer, care ia ca bază de explicație existența în fiecare a unui „caracter inteligibil" înnăscut și constant *(Parerga und Pdfalipomena,* cap. intitulat *Speculație transcendentă asupra intenționalității aparente în destinele fiecăruia).* Ideea este reluată de „transcendentalistul" american Emerson. „Secretul lumii este legătura ce există între persoană și eveniment [...] Sufletul cuprinde evenimentul ce i se va întîmplă, fiindcă evenimentul nu este decît actualizarea gîndirii sale [...] Evenimentele sînt copiii sufletului și corpului său" *(Sept. Essai,* ed. a Hl-a, 1907, p. 284—285). Pe urmele lui Emerson, Maeterlinck subliniază fericit puterea înțelepciunii asupra destinului *(La sagesse et le destinee).* Hermann Keyserling împărtășește aceeași concepție în studiul *Das Schicksalproblem,* publicat întîi în volumul colectiv *Weltanschauung,* 1911, apoi în voi. *Philosophie als Kunst,* ed. a Il-a, 1922, p. 145 și urm.). Aproape în aceiași termeni ideea este dezvoltată de Max Scheler în studiul *Ordo amoris,* în voi. *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933, p. 230—231).

Destinul subiectiv — sau consonanța exteriorului și a interiorului, ca și cum evenimentele externe ar fi croite pe măsura celor interne ,— este o idee justă argumentată defectuos. Destinul subiectiv este despărțit printr-un abis de Destinul antic, de acea Forță transcendentă, oarbă, care se năpustește asupra celor buni, valoroși și-i prăvălește în nenorocire, în tragic. Destinul subiectiv este o formulă impresionantă care menține un simbol tradițional pentru acea unică împletire de determinism și libertate care este viața fiecărui om ca ființă conștientă de sine. Semnificația este că destinul subiectiv nu presupune un plan dinainte și imutabil, ci se desfășoară în timp, se constituie treptat și nu exclude noutatea. Dată dinainte este numai o potrivire generală între exterior și interior, un cadru de consonanțe ; amănuntele sînt noi, surprinzătoare, postulează o maturare în timp și chiar permit devieri de la linia inițială, corecturi ale ei, dacă individul devine conștient de imperfecțiile sale și voiește să ia, cu înțelepciune, propriul său destin în mîini ferme.

b) Referința la maturarea în timp a noii concepții despre destin este clar formulată de Oswald Spengler în *Untergang des Abendlandes,* voi. I, 1918. In timp ce ştiința naturii are drept instrument explicativ ideea de cauzalitate, care reprezintă logica spațiului, ideea explică evenimentele vieții omeneşti prin ideea de destin, care exprimă logica timpului. Nicăieri nu se profilează mai plastic opoziția dintre destinul antic şi destinul în sensul nou. Destinul în sens tradițional este o pre-determinație supraumană, o fixare a cursului evenimentelor din eternitate, independent de cauzalitățile ulterioare şi de voința omului. Destinul în sensul nou este ca o creştere organică, este o desfăşurare a evenimentelor în anotimpuri, avînd însă o *direcție ireversibilă,* un destin, dar cu posibilități de noutate şi de modificări după constelațiile momentului istoric. Destinul spenglerian se reduce la existența unei traiectorii istorice constante, a unei „forme" unice de cultură, în care palpită fazele oricărei vieți. Viața este împlîntată în mediul sau, „peisajul", în care se dezvoltă ca un vegetal : se naşte, are o tinerețe, o maturitate şi o îmbătrânire ce se sfîrşeşte cu moartea. Culturile originale au o formă ce nu se repetă şi un destin ; ele se nasc şi mor singuratice, fără să comunice una cu alta. Ideea spengleriană a destinului ca principiu de „organizare" a evenimentelor istorice îşi găseşte explicația în opoziția, în parte îndreptățită, față de concepția rutinară a cauzalității şi determinismului ca succesiune în care există numai repetiție şi constanță. Integrarea noutății, a „creației" în determinism face de prisos noul sens al destinului. Acesta nu mai poate înlocui un determinism în care noutatea şi indentitatea colaborează intim şi se luminează reciproc. De aceea, o cultură nouă este rară şi reductibilă la orice altă cultură, dar ea nu apare din nimic, fără antecedente, şi nu dispare fără urmă, ci se continuă ca ferment în alte culturi, cu care a intrat în contact direct sau indirect. Documentele nu confirmă că ar fi existat o mare cultură care să fi dispărut fără a lăsa urme şi mai ales fără să nu se fi altoit pe un trunchi străin, încă sălbatic. Aşadar, numai o concepție prea strimtă a cauzalității şi determinismului a făcut posibilă şi poate chiar necesară reînvierea cu mijloace noi a vechii idei de destin. O înțelegere mai largă a cauzalității înglobează noua accepție a destinului. Noul destin este expresia romantică a raportului recesiv, în viața omului, dintre determinism şi libertate.

c) O ultimă accepție a neofatalismului este prezentă în stare latentă, adică fără conştiința de sine ca destin, în „existențialismul" contemporan. Pentru J.-P. Sartre, omul este o ființă structural unică în felul ei, fiindcă ea se modelează pe sine, „se inventează" ; deci este ființa care n-a apărut în lume cu o formă dată definitiv, ci cu capacitatea de a-şi da sieşi o formă niciodată fixă. Capacitatea de a se forma rezultă din caracterul structural al negativității : omul conține în sine neant, o lipsă de esență care îl sileşte să se depăşească, să fie la distanță de sine, să fie ambiguu, plin de contraste (Simone de Beauvoir), să fie expus eşecului, fără a înceta de a avea inițiativa. Este în om „o lipsă de existență" *(un manque d'etre),* care devine o existență pozitivă prin asumarea eşecului. Eşecul asumat înseamnă o „eliberare permanentă". „Morala rezidă în durerea unei chestionări indefinite" (Simone de Beauvoir, *op. cit.,* p. 186). Ceea ce fundează libertatea omului este mai puțin

neantul ca „lipsă de existență", cît neantul ca lipsă de esență. O ființă care posedă o esență definită acționează cu necesitatea esenței, a naturii sale, deci desfăşoară acte strict determinate. Cu o astfel de structură, omul *trebuie* să voiască. Voința liberă, mereu renăscută din propriile ei eşecuri, ca pasărea *Fenix* din propria ei cenuşă, este destinul omului. „Aş exprima aceasta spunînd că omul este condamnat să fie liber. Condamnat, fiindcă nu s-a creat el însuşi; totuşi liber, fiindcă odată aruncat în lume el este responsabil de tot ce face. Existențialistul nu crede în puterea pasiunii. El nu va gîndi niciodată că o frumoasă pasiune este un torent devastator care conduce fatal omul la anumite acte şi care de aceea este o scuză. El gîndeşte că omul este responsabil de pasiunea sa" (Sartre, *L'existentialisme est-il un humanisme ?,* 1946, p. 37—38). Anxietatea este reacția emotivă a omului în fața responsabilității Care rezultă din libertatea sa • oarecum „ineluctabilă", fatală. Omul poate scăpa de „torentul pasiunii", dar nu de „alegerea" voinței. Nucleul libertății este „alegerea". Individul „se alege" pe sine şi totodată alege pe ceilalți, alege „omul". „Cînd spunem că omul se alege, înțelegem că fiecare din noi se alege, dar prin aceasta vrem să spunem de asemenea că, alegîndu-se, el alege pe toți oamenii" *(ib.,* p. 25). Avînd ca punct de plecare alte premise, existențialistul italian Nicola Abbagnano ajunge la aceeaşi paradoxală identificare a libertății absolute cu destinul în noua accepție a acestuia legată de timp şi istoricitate. Structural fiecare se identifică cu posibilitatea ce el şi-a ales-o. Existența umană este decizia autentică, fiindcă este determinație problematică şi fidelitate față **de** sine însuşi. *„Fidelitatea exprimă în adevăr sensul structurii.* în structură, omul decide să fie credincios sieşi, să **fie,** în adevăr, el însuşi să se-aibă pe sine în stăpînire. Prin ea omul dobîndeşte un *destin.* **A-ales** propria sa existență şi s-a angajat în acest sens; această alegere, care exprimă actul fundamental de fidelitate față de sine însuşi, este destinul" (N. Abbagnano, *Introduzione alVesistenzialismo,* 1942, p. -24).

Al treilea aspect al neofatalismului se deosebeşte în mod considerabil de celelalte două. Primele două acceptă necesitatea implicată în sensul tradițional ăl destinului şi se apropie pînă la confundare de determinism, căruia îi adaugă posibilitatea noutății şi a timpului. Al treilea aspect, cel existențialist, are originalitatea de a respinge necesitatea inclusă în determinism, vrea să fie o formă radicală a indeterminismului, cel puțin în ce priveşte omul. Dacă la om existența precede esența, adică natura, felul de a fi, atunci acțiunea omului — şi existența • lui este însăşi acțiunea — nu poate fi determinată de o „natură umană" fixă. „Altfel spus, nu există determinism; omul este liber; omul este libertate" (Sartre, *op. cit.,* p. 36—37). Radicalismul libertății omeneşti din existențialism se asociază destul de straniu cu necesitarismul^ mistic al destinului. Libertatea este ea însăşi un „destin" (Abbagnano), o „condamnare" (Sartre), este o necesitate irefragabilă ce decurge din „lipsa"- de natură, din „neantul" ființei omeneşti. Aşa încît, dacă-determinismul este o scuză şi un alibi al laşității şi iresponsabilității, indeterminismul existențialist este o scuzare, o absolvire a determinismului lumii ce apasă asupra omului. întocmai cum teologia creştină justifică pe Dumnezeu de relele din lume, punîndu-le în sarcina omului, a voinței sale libere, tot aşa „teologia" existențialistă justifică relele din lume punîn-

du-le în sarcina unui misterios act liber al individului. Pe scurt, existențialismul n-a izbutit să fundeze solidaritatea adîncă dintre determinism şi libertate, ci s-a mulțumit să confunde irațional maximul de libertate individuală cu destinul.

B. *Indeterminismul sau eleuterismul universal.* Teza indeterministă dezvoltată pînă la capăt trebuie să desființeze determinismul din tot cuprinsul lumii. O astfel de doctrină radicală pune în primejdie nu numai explicația științifică, inteligibilitatea universului, dar şi coerența vieții omeneşti, deci şi posibilitatea unei teorii filozofice. Omul poate fi liber numai într-o lume care nu este tot aşa de liberă, de imprevizibilă cum este omul. Determinismul lumii este o condiție a libertății omeneşti. Dar o lume determinată nu este o gravă restrîngere a libertății, nu amenință ea liberul arbitru al conştiinței umane ? Această întrebare este „crucea" pe care indeterminismul trebuie să o poarte suind povîrnişul logicii. Cum este de aşteptat, poziția indeterminismului nu este clară, nu este categorică. Am văzut că, pentru Boutroux, determinismul mecanic este cîmpul de aplicare a libertății umane prin tehnica ştiințifică. Totuşi, indeterminismul continuă să creadă că cel puțin *necesitatea* strictă din determinism amenință libertatea omului. „Ne întrebăm cei devin libertatea şi responsabilitatea umană față de aceste legi, care reprezintă pentru noi natura lucrurilor. Problema este mai aprigă astăzi decît era încă în secolul dinainte" (Boutroux, *De l'idee de loi naturelle,* 1901, p. 135). Drept urmare, caracteristica esențială a indeterminismului nu este negarea radicală a determinismului, ci este slăbirea, relaxarea caracterului de inflexibilitate cuprins în necesitate, este un fel de jumătate de măsură structurată în lucruri, pentru a reduce apăsarea lor. Ținem să spunem de la început că introducerea în cauzalitate şi determinism a noutății, a „creației" nu înseamnă o slăbire a necesității, ci dimpotrivă asigurarea ei acolo unde ea părea primejduită de identificarea necesarului cu analiticul şi a analiticului cu matematicul.

Gîndirea franceză mai nouă, prin ceea ce s-a numit „critica ştiinței", a făcut încercări îndrăznețe de a relaxa, de a compromite determinismul cu necesitatea inerentă lui. Principalii reprezentanți ai indeterminismului francez sînt, pe linia spiritualismului lui Mâine de Biran, Boutroux şi Bergson, iar pe linia criticismului J. Lequier şi mai ales Ch. Renouvier. Intre Boutroux şi Bergson legătura o face tendința lui Boutroux de a slăbi necesitatea prin introducerea în sfera ei a „contingenței"', adică a apariției a ceva nou la fiecare treaptă de existență, de la logic pînă la lumea psihosocială, iar la Bergson stăruința de a introduce durata, evoluția, ambele creatoare, în ordinea spațial-analitică a materiei. In gîndirea lui Boutroux lipseşte durata sau evoluția ca explicație a contingenței, cum lipseşte şi din gîndirea unui alt contemporan, care şi-a edificat concepția mai recent, din gîndirea lui Nic. Hartmann. Vom schița concepțiile celor doi reprezentanți francezi ai indeterminismului. Poziția lui Boutroux se defineşte prin disocierea necesității şi determinismului. „Dacă deci cu biologia determinismul se întăreşte, el coincide din ce în ce mai puțin cu necesitatea şi mecanismul. Eroarea filozofiei

contemporane este de a fi confundat necesitatea şi determinismul" (De *Videe de loi naturelle,* p. 102). Coinciderea determinismului cu necesitatea se explică prin coinciderea necesităţii cu matematica şi, în cele din urmă, a matematicii cu realitatea. Dar matematica însăşi nu este necesară, cel puţin în principiile ei, în axiome, care sînt indemonstrabile şi ipotetice, iar în aplicarea ei la realitate este numai aproximativă. „Astfel necesitatea şi determinaţia sînt lucruri distincte. Ştiinţa noastră nu izbuteşte să le topească într-o unitate" *(ib.,* p. 141). H. Bergson opune libertatea determinismului pe temeiul reducerii acestei antinomii la antinomiile fundamentale ale filozofiei sale : determinismul exprimă spaţiul, simultaneitatea, cantitatea, iar libertatea exprimă durata, succesiunea, calitatea. „Problema libertăţii a luat deci naştere dintr-o neînţelegere : ea a fost pentru moderni ceea ce a fost pentru antici sofismele şcolii din Eleea, şi întocmai ca înseşi aceste sofisme, ea are originea în iluzia prin care se confundă succesiunea şi simultaneitatea, durata şi extensiunea, calitatea şi cantitatea" *(Essai sur Ies donnees,* p. 184). Aşadar, pentru Bergson, libertatea este prezentă oriunde este durată, creaţie, adică în domeniul vieţii şi al spiritului — viaţa este o manifestare a spiritului. Viaţa se desfăşoară fără a fi determinată din afară sau a fi predeterminată în elanul ei iniţial, ci ea se face, se creează pe sine în fiecare clipă altfel decît a fost înainte. „Elanul vital" este un „Dumnezeu care se face" *(un dieu qui se foit* sau *God in the making,* cum spun englezii), fiindcă nu are o „esenţă", un fel de a fi imutabil, dat dinainte, impus din afară. Existenţialismul a aplicat omului atributul modern al divinităţii care îşi creează esenţa. însăşi materia păstrează ceva din libertatea spiritului, în măsura în care şi ea durează, are calităţi sau, după Boutroux, manifestă contingenţă.

Obiecţia cea mai eficace împotriva acestei metafizici a libertăţii sînt consecinţele care decurg din excesul ei de zel. Pentru a salva libertatea, indeterminismul o descoperă pretutindeni, cum odinioară Epicur funda libertatea omului pe acea abatere sau deviere spontană, pe acel *clinamen* al atomilor ce constituie universul. Din nefericire, într-o lume liberă nu rămîne loc pentru libertatea umană. Omul este liber, dacă restul lumii este previzibil, dacă este sup»us determinismului. O lume liberă face din omul cu puterile sale reduse o jucărie încă mai sigur decît determinismul orb sau, în cazul cel mai bun, un colaborator ascultător al acţiunilir cosmice în adevăr libere şi infinit mai puternice. Omul, care vroia să-şi salveze libertatea prin generalizarea cosmică a libertăţii, devine marioneta unui cosmos capricios. Cum am văzut într-o altă metafizică a libertăţii mai nouă, în existenţialism, această doctrină dusă pînă la capăt naufragiază în fatalism. Libertatea este o noţiune valabilă numai în cadrul vieţii umane, în cadrul voinţei omului. Există libertate numai unde există voinţă. Este o eroare a smulge o problemă din mediul ei logic şi a o împlînta acolo unde ea nu poate fi nici măcar pusă, nicidecum rezolvată.

învechită este poziţia eleuteristă a lui Ch. Renouvier, care descinde din Kant, dar care ajunge, sub influenţa empiriştilor englezi (mai ales a lui Hume) şi a prietenului său, care a scris puţin, Jules Lequier, la o metafizică personalistă şi indeterministă. Pe aceeaşi linie se găsesc elve-

țianul Ch. Secretari *(La philosophie de la liberte,* 2 voi., 1848—1849) şi belgianul, om de ştiință, J. Delboeuf *(Determinisme et liberte,* 1882). Pentru a dovedi realitatea suverană a libertății, Lequier şi Renouvier propun două argumente principale, unul de ordin epistemologic, celălalt de ordin ontologic. Argumentul epistemologic face întreaga cunoaştere dependentă de un act de libertate sau de credință. Fără libertate, dispare deosebirea dintre adevăr şi eroare, fiindcă necesare de la natură sînt amîndouă. Libertatea, adeziunea fundează adevărul. Orice cunoaştere adevărată are izvorul într-un act de adeziune liberă, de aceea determinismul este un simplu postulat, o cerință liberă a conştiinței pentru a pune ordine în fenomene. Deci libertatea este condiția fără de care nu este posibilă căutarea adevărului. Nimeni nu mai îmbrățişează astăzi concepția lui Lequier-Renouvier că libertatea ca poziție subiectivă condiționează distincția dintre adevăr şi eroare. Libertatea nu condiționează nici măcar distincția dintre bine şi rău, ci mai degrabă libere sînt deopotrivă adevărul ca şi eroarea, cum deopotrivă de libere sînt faptele bune ca şi rele. Libertatea presupune ca date sau fundate pe altă cale adevărul-eroarea şi binele-răul. Argumentul scos din existență enunță că înseşi fenomenele duc la afirmarea libertății. în adevăr, fenomenele ascultă de legea numărului, iar numărul este totdeauna finit, deoarece predicatul infinitului neagă esența numărului. Dacă tot ce există este finit, existența este discontinuă, cunoaşte un început absolut sau nedeterminat de altceva, nu exclude „spontaneitatea". Dacă se obiectează că începutul absolut nu poate fi conceput, se va riposta că şi seria fără început sau finită se sustrage înțelegerii. Ideea de libertate ca început absolut sau spontaneitate a fost susținută şi de alți gînditori : în Anglia de Hamilton, în Germania de Hermann Lotze. Acesta nu admite că orice eveniment trebuie să aibă o cauză sau că orice cauză trebuie să fie la rîndul ei un efect. „Că totalitatea realității nu poate exprima absurditatea unui vîrtej de procese pretutindeni orb şi necesar, în care nu există nicăieri loc pentru libertate, această convingere a rațiunii noastre este aşa de nezdruncinată încît celorlalte cunoştințe le revine numai sarcina de a pune de acord cu acest prim punct cert aparența contradictorie a experienței noastre... Desigur, tot ceea ce gîndim şi denumim efect cere o cauză, dar este problematic dacă avem dreptul de a considera, în acest sens, orice proces întîmplat ca un efect" (H. Lotze, *Mikroskosmos,* voi. I, ed. a IlI-a, 1876, p. 292).

Această întrupare a metafizicii libertății pare că salvează libertatea, dar cu un preț greu : întîi, face din cunoaştere un act arbitrar, o afirmație subiectivă, un simplu postulat independent de situația obiectivă, de structura lucrurilor — eu nu cunosc aceasta, fiindcă aşa este în realitate, ci fiindcă aşa postulează acțiunea mea practică ; al doilea, introduce în lume ca şi în viața omenească incoerența, iraționalul. Teoria voinței ca început absolut face din libertatea omului un act tot aşa de inexplicabil ca şi decretele destinului. Metafizica libertății ruinează libertatea, nu o salvează.

O ultimă ipostază a indeterminismului este opera nu a filozofilor, ci a oamenilor de ştiință, care mai înainte erau cei mai dogmatici apărători ai determinismului împotriva metafizicii libertății. în a doua jumă-

tate a secolului al XIX4ea, determinismul părea că a cîştigat victoria. El a trăit o clipă de glorie necontestată după ce Laplace formulase ipoteza acelui Spirit superior care putea să prevadă tot cursul lumii, în cele mai mici amănunte, dacă cunoaştem poziţiile şi vitezele iniţiale ale eorpusculilor ce alcătuiesc masa nebuloasei originare. Zdruncinarea determinismului ştiinţific pare a fi rezultatul investigaţiilor mai adînci în lumea subatomică, rezultat rezumat de „relaţia de imprecizie" formulată de fizicanul Werner Heisenberg. Este ciudat, cum am mai relevat, că şi în ştiinţa antică acela care a îngrădit sfera determinismului, pentru a justifica libertatea umană, este un mare reprezentant al atomismului, Epicur, la care domina interesul practic-moral asupra celui teoretic-ştiinţific. Atomii în căderea lor în gol se abat de la linia strict determinată a mişcării lor, de unde termenul de *clinamen* folosit de Lucreţiu, care traducea termenul grecesc de *paren klesis.* Contemporanul nostru W. Heisenberg descoperă „indeterminsmul" în mişcarea elementelor „subatomice, a electronilor, a căror traiectorie nu poate fi determinată totodată în poziţia şi viteza lor, fiindcă înseşi condiţiile de constatare şi de măsurare influenţează traiectoria şi ele se prezintă ca o limită ce nu poate fi depăşită. Numai considerate în numeroase cazuri, aşadar în numere mari, aşa cum cere statistica, pot fi determinate simultan poziţia şi viteza electronului. Heisenberg şi adepţii lui vorbesc de o descoperire epocală, revoluţionară, se consideră nişte Columbi care au descoperit continente teoretice nebănuite. S-a făcut observaţia justă că paradoxul lui Heisenberg este produsul unui anumit model al atomului, al modelului trasat de fizicianul danez Bohr. Acest model este al treilea din serie, după acela al lui Thomson şi Rutherford, şi nu are nimic definitiv. El a adus servicii, dar nu explică fapte noi şi de aceea trebuie remaniat în lumina experienţelor formidabile care au dus la bomba atomică. Noii Columbi să nu uite că vechiul Columb a descoperit o lume nouă datorită aparatelor simple ale vasului său cu pînze. „Determinismul strict a servit ca busolă ştiinţei şi i-a permis de a face să apară noii Columbi. De ce să-'l depreciem, cît timp nu vedem chipul în care l-am putea înlocui avantajos? Determinismul statistic nu-1 înlocuieşte. Mai degrabă el este trîmbiţaşul care vesteşte apropiata sosire" I(A. Polcos, *L'indeterminisme et son role dans la science du XlX-e et du XX-e siecle,* „Scientia", 1943, p. VII—VIII). In timp ce fizicianul cuantist englez Dirac înţelege să meargă pînă la capăt şi să vorbească de „voinţa liberă a naturii" *(free will of nature)* în mişcările subatomice, mai degrabă indeterminismul microfizic este triumful hazardului declt al libertăţii. In orice caz, dacă electronii se bucură sau nu de libertate este ceva indiferent pentru conştiinţa morală (Stumpf, *Erkenntnislehre,* voi. II, p. 850). In afară de aceasta, pretinsa limită de netrecut descoperită de Heisenberg nu ruinează determinsmul, ci îl presupune. Max Planck, descoperitorul cuantului de acţiune, care este la ordinea pretinsei limite, scrie : „tocmai existenţa unei astfel de limite obiective, aşa cum întîlnim în cuantumul elementar de acţiune, trebuie să fie considerată ca semn al unei determinate legalităţi, care fără îndoială nu poate fi redusă la rîndul ei la statistică" (M. Planck, *Die Physik im Kampf um die Weltanschauung,* 1935, p. 19). Planck adaugă just că acel

cuantum de acțiune este o constantă elementară care, ca şi celelalte constante (sarcina sau masa electronului), este o mărime dată absolut, căreia nu i se poate atribui nici o imprecizie principială.

C. *Liberul arbitru şi voința. A* treia mare tentativă de a legitima libertatea a făcut din om o excepție cosmică, un fel de monstru al existenței : pretutindeni în lume şi chiar în stratele componente ale omului, în corpul şi nu mai puțin în laturi ale sufletului, determinismul domneşte fără rival. Numai voința omului este liberă, este un „liber arbitru", care se poate decide de a săvîrşi sau de a nu săvîrşi o acțiune, de a o săvîrşi într-un fel sau în felul contrar, „indiferent" de tăria mobilelor şi motivelor. Numai omul lucrează nedeterminat prin voința sa, restul lumii este determinat. Libertatea este totuna cu nedeterminarea. Soluția aceasta rezervă omului ceea ce soluția dinainte ar vrea să generalizeze în toată lumea materială, pentru a slăbi tirania şi a subția caracterul necesar al determinismului.

„Liberul arbitru" al voinței a fost enunțat într-o formă radicală şi consecventă, ca şi într-o formă moderată, mai degrabă inconsecventă, mascată. Forma consecventă nu tolerează la voință, în toate momentele ei interioare, nici un fel de determinare, de condiționare. Voința nu depinde de nici un antecedent, nici din afara conştiinței, nici din interiorul ei. Forma inconsecventă, timidă, ca o concesie inevitabilă făcută faptelor, admite că condițiile interne, mobilele şi motivele o *înclină,* dar nu o determină. Ultimul cuvînt îl are voința suverană, care taie nodul gordian sau aruncă spada în balanță. O reabilitare a liberului arbitru în accepția moderată a schițat Em. Leroux în comunicarea făcută la Societatea franceză de filozofie sub titlul *Le sens de la liberte humaine,* în care susține că „noțiunea de liber arbitru ar putea să acopere o realitate fundamentală". („Bulletin de la Societe francaise de philosophie", 1938, fasc. 1, p. 8). Un citat tipic va arăta mai precis poziția şovăielnică a acestui indeterminism uman, precum şi postulatele sale riscate. „Actul liber poate fi oare în mod real contingent, nedeterminat, adică neprodus necesar de ceva, fără a fi totuşi întîmplător sau arbitrar, adică lipsit de rațiune sau de motivare internă ? Cred că putem răspunde da, că este posibil să concepem liberul arbitru ca contingent şi nefortuit. Dar, pentru a face loc acestei concepții, trebuie să admitem că există în noi două ordine de «rațiuni» sau de principii de acțiune eterogene, ireductibile, neavînd o măsură comună, şi că fiecare din noi poate, cel puțin în unele clipe ale vieții sale sau chiar în toate, să ia o atitudine mai favorabilă fie pentru una sau alta din aceste ordine, fie să apese într-un sens sau altul. In adevăr, dacă este aşa, noi nu lucrăm niciodată «fără rațiune» ; există rațiuni pentru fiecare din actele noastre şi totuşi acțiunea noastră nu este necesar determinată de această rațiune şi noi nu sîntem totdeauna ceea ce am putea să fim. Există rațiuni precise în favoarea fiecărei alternative, dar de fapt nici o grupa de rațiuni nu apare prin ea însăşi absolut hotărîtoare. In fața acestei incertitudini persistente, singur eul poate tăia nodul gordian. El este invitat să opteze riscînd" *(ib.,* p. 11—12).

Este vădit că a doua formă se deosebeşte de cea dintîi numai gradual, nu principial, calitativ. La ce foloseşte *înclinarea,* dacă voinţa trece peste înclinaţie ? In ambele forme ale libertăţii ca indeterminaţie „arbitrară", aceasta este „posibilitatea contrariilor" sau „indiferenţa" : voinţa poate „alege" sau nu, adică poate voi sau nu, poate „alege" o direcţie sau alta opusă, împotriva înclinaţiei. Pe scurt, voinţa şi deci eul este un „liber arbitru indiferent" *(libertini arbitrium indifferentiae),* care alege „scopurile şi mijloacele" fără vreo influenţă din partea intensităţii sau valorii motivelor care pledează pentru un scop sau altul, pentru un mijloc sau altul. Aşadar, voinţa se decide, „alege" *fără motive,* fără raţiuni. Teoria „liberului arbitru" s-a rezemat mai ales pe procesul „alegerii" pentru a legitima libertatea voinţei. Vom vedea că teoria falsifică faptele. Notăm în treacăt că pentru o justă interpretare a libertăţii interne nu au vreo semnificaţie deosebită următoarele două experienţe psihologice. După unii, tipică pentru afirmarea libertăţii este lupta internă, zbuciumul între bine şi rău, oscilaţia continuă înainte de intervenţia decisivă, arbitrară a voinţei — aceasta este părerea lui Leroux. După alţii, dimpotrivă, dovada libertăţii stă în desfăşurarea fără obstacole, oarecum spontană a procesului voluntar, izvorîrea fără luptă şi sfîşiere interioară a deciziei din reflecţia deliberatoare şi liberatoare.

Nu vom zăbovi critic asupra noţiunii de liber arbitru, noţiune astăzi compromisă. Dealtfel, împotriva aparenţelor produse de o vană dispută, partizani consecvenţi ai liberului arbitru sînt extrem de rari, chiar în rîndul teologilor. Obiecţiile împotriva liberului arbitru au devenit clasice. Dacă libertatea este totdeauna capacitatea de a opta între posibilităţi contrare, atunci cu cît o conştiinţă este mai perfectă şi lucrează fără şovăială şi fără abatere pe linia dreptăţii şi bunătăţii, cu atît ea este mai puţin liberă. Dumnezeu, care este bunătatea însăşi, ar trebui să fie fiinţa cea mai puţin liberă. Dar acţionarea neclintită, constantă pe linia bunătăţii morale ridică şi o altă problemă care a agitat gîndirea scolastică. Este voinţa divină determinată de raţiunea divină, de ideea binelui, sau ea se hotărăşte independent de raţiune, aşa încît binele nu este ceea ce raţiunea găseşte că este bun (tomismul), ci binele este ceea ce a hotărît Dumnezeu, independent de raţiune (scotismul) ? Se înţelege că teoria liberului arbitru este mai înrudită cu voluntarismul lui Duns Scotus decît cu intelectualismul lui Toma d'Aquino. Dar totodată teoria trădează cît este de periculoasă cînd este aplicată la om. Dacă nu există nici o legătură, nici o punte între voinţa mea şi trecutul meu sau cu restul lucrurilor, în care intră şi semenii mei, atunci libertatea este un capriciu, un hazard, se confundă cu fatalitatea interioară. Ceea ce este destinul pentru lume, este liberul arbitru pentru persoană. Liberul arbitru, care ar trebui să justifice morala, adică distincţia dintre bine şi rău, şi responsabilitatea, adică acuzaţia şi pedepsirea, se întoarce împotriva acestora, le ruinează. Un act care n-are nici o cauză, un act în adevăr arbitrar, nu poate fi imputat unei conştiinţe, fiindcă în faţa hotărîrii arbitrare sînt zadarnice orice reflecţie orice luare in considerare a intereselor străine, orice sentimente altruiste. Liberul arbitru contrazice nu numai experienţa generală, experienţe ordinei legale, dar se contrazice şi pe sine, este o monstruozitate logică. O acţiune absolut liberă, incalculabilă, fără legătură cu ceea ce a fost

şi cu ceea ce va urma este tot atît de fără valoare ca şi o mişcare oarbă, un gest mecanic. Determinismul justifică mai bine opera educativă, influenţa legilor cu sancţiunile lor asupra conştiinţelor, convieţuirea oamenilor care reclamă o comportare constantă, previzibilă, fără capricii, a indivizilor. La ce foloseşte pedeapsa dacă ea nu exercită nici o înrîurire asupra voinţei, dacă ea nu devine un motiv sau un mobil al voinţelor.

Ne rămîne să cercetăm în ce constă acea „indiferenţă" a voinţei faţă de „posibilităţile contrare". Voinţa este liberă, se spune, ca să ne hotărască pentru sau contra, într-o direcţie sau alta. Credinţa că noi avem capacitatea de a alege oricum, pentru sau contra, *înainte de a alege,* este gratuită, nefundată, fiindcă echivalează cu o profeţie. Conştiinţa, notează just J. St. Mill, nu este niciodată profetică. „Conştiinţa îmi spune ceea ce fac sau ceea ce sînt. Dar ceea ce sînt capabil de a face nu cade sub conştiinţă" *(La philosophie de Hamilton,* p. 551). Nu ştim niciodată, continuă Mill, ceea ce sîntem în stare să facem înainte de a fi lucrat. Pretinsa conştiinţă că putem lucra şi într-un fel şi în altul nu a luat naştere din experienţă, ci este o iluzie. Deci prospectiv, profetic nu putem şti, înainte de a lucra într-un fel, că putem lucra şi altfel. Fapta noastră izvorăşte adeseori dintr-un proces laborios de deliberare, în care nu ştim niciodată dacă un motiv a biruit, fiindcă a fost cel mai tare, sau a fost cel mai tare, fiindcă a biruit, chiar dacă nu a fost cel mai moral, ca în jelania Medeei lui Ovidiu : *video meliora proboque, deteriora sequor.* Este semnificativ, pentru soluţionarea problemei, că în deciziile laborioase, chiar dramatice, sentimentul libertăţii discreţionale' se asociază intim cu sentimentul că „nu putem voi altfel", ba chiar că. am fost tîrîţi de o putere superioară — Luther repeta „nu pot altfel"., încă mai puţin „posibilitatea contrariilor" se justifică retrospectiv, *post festum,* după execuţie. Este o slăbiciune ridiculă a unora (care sînt foarte mulţi) de a crede, după ce a lucrat într-o direcţie, că el putea lucra tot aşa de bine în direcţia contrară. Cunoaşterea unei acţiuni împlinite şi mai ales a efectelor ei a îmbogăţit conştiinţa, a făcut-o să depăşească constelaţia psihică dinaintea acţiunii. Situaţia psihică este alta. Lecţia scoasă din fapta împlinită este ca lozul cîştigător după tragerea loteriei,, cu singura deosebire că aflarea numărului cîştigător nu-mi mai foloseşte la nimic — loteria rămîne loterie —, în timp ce experienţa unui eşec sau succes este o îmbogăţire a vieţii, este o învăţătură practică. Mai degrabă noua conştiinţă dobîndită după acţiune pledează pentru determinism, dacă o interpretăm fără iluzii. S-a invocat ca dovadă a liberului arbitru regretul, căinţa, remuşcarea de conştiinţă după săvîrşirea unei acţiuni, care înainte de execuţie este primită ca bună, iar după execuţie este condamnată ca rea. Dimpotrivă, căinţa este o dovadă pentru determinism, o dovadă a rolului pe care îl are cunoaşterea în condiţionarea vieţii morale, a voinţei. Căinţa arată că individul a cîştigat vederi şi puteri noi, că s-a perfecţionat, că a cioplit marmura rebelă a-interiorului. Fiecare acţiune dezvăluie noi disponibilităţi ale eului.

Vom spune în concluzie că ideea liberului arbitru s-a impus atunci cînd actul voluntar a apărut ca o hotărîre anevoie cîştigată, după o luptă interioară dramatică, după o sfîşiere a eului între cel puţin două alternative contrare. Cînd în conştiinţă se ciocnesc motive deopotrivă de

țari, cel puțin în aparență, cînd deci jocul motivelor nu izbutește să impună voinței o directivă, voința intervine printr-un *fiat* „arbitrar" în favoarea unui motiv sau altul, uneori pentru motivul cel mai slab. Interpretarea dată de teoria liberului arbitru procesului deliberativ dramatic este eronată. S-ar zice că motivele care se ciocnesc nu sînt *ale mele,* nu aparțin eului, ci sînt exterioare și-l solicită antagonist, el rămînînd totuși arbitru, avînd ultimul cuvînt. J. Nabert, în lucrarea sa *L'experience interieure de la liberte,* 1936, a făcut justa observație că ideea de liber arbitru a luat naștere dintr-o slăbiciune a voinței care nu izbutește a se hotărî, dintr-o căutare de sine a eului, dintr-o disociere internă, și nicidecum dintr-o putere suverană a conștiinței. Omul în adevăr liber nu se simte divizat interior, ci dimpotrivă de acord cu sine, oarecum dus de un avînt care rămîne credincios sieși.

Voința liberă

Expunerea de pînă acum a avut un caracter preliminar. Rezultatul este descoperirea următoarei alternative : libertatea este sau *indeterminație,* absența cauzei, ruinarea spiritului teoretic, apologia iraționalismului, acțiunea nematurată, radical contingență, sau o anumită determinație, forma cea mai înaltă a determinismului, o transcendare în chiar interiorul determinismului. în a doua [parte] a alternativei, libertatea nu este, cum spune Oct. Hamelin, o „sinteză a necesității și contingenței", ci este forma pe care o ia necesitatea în anumite condiții, în condițiile conștiinței de sine. Libertatea este auto-determinația. Definiția nu este greșită ; ea depinde însă de ce se înțelege prin autodeterminație. Libertatea este ireductibilă la determinism, la orice formă de determinism, ea se ridică recesiv, ca o realitate originală, pe piedestalul determinismului, care vine înaintea libertății sub aspectul de autodeterminație. Aceasta este teza pe care dorim să o demonstrăm : autodeterminația este determinismul care domină libertatea recesivă. Libertatea, ca realitate pur umană, este legată recesiv numai de aspectul cel mai înalt al determinismului — de autodeterminație.

Libertatea este inerentă acțiunii individualului, nu generalului. Nu există libertate fără individualitate. Cum realitatea este alcătuită din indivizi, orice acțiune individuală ar trebui să fie o acțiune liberă. Dar totodată am statornicit că individul este constituit din note generale prin care individul acționează, fiindcă el însuși, independent de notele generale, nu acționează, ci are rolul de a ține laolaltă generalii pentru ca ei să acționeze. De altă parte, ne amintim că acțiunea generalului este totdeauna necesară, deci este o acțiune care se poate repeta, o acțiune iterativă. în acțiunea individului conlucrează armonic, acționează convergent, unitar componentele generale și astfel se constituie noun realitate a finalismului, a teleologiei. Finalismul s-a constituit pe temeiul unei cauzalități în condiții speciale statornicite de prezența individualului ce integrează armonic acțiunile notelor generale. Din acest punct de vedere, există simetrie între finalism și libertate, dar ele sînt realități distincte : finalismul se întinde pe tot cuprinsul lumii ; libertatea este un specific uman. în adevăr, libertatea se constituie tot în cadrul

individului, ca şi finalitatea, dar în cadrul unui anumit individ : libertatea este acţiunea individului conştient de sine, fiindcă individul voieşte numai dacă este conştient de sine. Voinţa liberă nu numai că are originea, ca tot ce este sufletesc, uman sufletesc, în conştiinţa de sine, ci este conştiinţa de sine în acţiune. Voinţa liberă este atitudinea eului integral, a „persoanei" ; ea începe să se schiţeze odată cu apariţia conştiinţei de sine pe la vîrsta de doi ani şi se dezvoltă în tot cursul vieţii. Viaţa conştientă este educaţia voinţei libere. Soluţia dată de Bergson problemei voinţei libere, soluţie considerată originală, este în cele din urmă consacrarea ecuaţiei dintre libertate şi acţiunea întregului eu. „Pe scurt, sîntem liberi cînd actele noastre emană din întreaga noastră personalitate, cînd ele o exprimă, cînd ele au cu ea această asemănare de nedefinit pe care o găsim cîteodată între operă şi artist. In zadar se va pretexta că noi cedăm atunci influenţei atotputernice a caracterului nostru. Caracterul nostru este tot noi ; şi fiindcă ne-a plăcut să tăiem persoana în două părţi, pentru a considera rînd pe rînd, printr-un efort de abstracţie, eul care simte sau gîndeşte şi eul care lucrează, ar fi oarecum copilăresc a conchide că unul din cele două euri apasă asupra celuilalt" (Bergson, *Essai,* p. 132). *Libertatea este dar solidară cu o anumită acţiune în lume, cu acţiunea individualităţii conştientă de sine.* Voinţa liberă sau acţiunea izvorîtă din conştiinţa de sine nu este însă ea însăşi individuală, ci este tot generală, ca tot ce acţionează direct, Se ştie că totdeauna acţionează cauzal un individ, dar printr-o notă generală. Se impune aci o hotărîtoare precizare, care poate explica rolul indirect al individualităţii conştiente de sine în actul voluntar. Acţiunea voluntară presupune intervenţia unui anumit general : nu este acţiunea tlnei proprietăţi care se află în unitate cu individualul conştient, ca perceperea, reprezentarea (imaginea), afectivitatea (sentiment), gîndirea (ideea), ci este acţiunea celuilalt general, a relaţiei, a unei anumite relaţii. Cum relaţia se defineşte prin termenii ei, voinţa este relaţia cauzală sau relaţia de acţiune a omului conştient de sine. Prin om, un termen al relaţiei, individualul este prezent în cauzalitatea voluntară, model al cauzalităţii. Dar individualul (omul) poate fi prezent şi în celălalt termen al relaţiei, acela care suferă efectul, dacă actul voluntar are ca obiectiv transformarea propriei conştiinţe, nu a unei părţi din lumea externă.

Discuţia dinainte evocă o anumită opoziţie adeseori folosită de filozofia contemporană. Este vorba de opoziţia dintre ceea ce am putea numi libertatea ideală şi libertatea reală. Înţelegem oare prin libertate atitudinea sublimă a înţeleptului stoic şi spinozist, sau a sfîntului creştin, prin care conştiinţa se descătuşează de presiunea exteriorului, refugiindu-se în „libertatea interioară", în bastionul de necucerit al interiorului — şi atunci libertatea este un ideal, un termen îndepărtat, de care ne putem apropia fără a-l atinge poate vreodată ? Sau înţelegem o stare de lucruri reală, actuală şi chiar banală ? In cazul întîi libertatea este rară ; în cazul al doilea este cotidiană sau, cel puţin, obişnuită. Bergson şi discipolul său Ed. Le Roy vorbesc de „acte libere" ca de gesturi rare, în care persoana se angajează dramatic, la răscruce de solicitări şi de riscuri, într-o direcţie hotărîtoare pentru toată viaţa. INoi nu rezervăm numele de voinţă liberă numai acelor acte excepţio-

nale, decisive pentru viață, ci oricărei acțiuni voluntare, independent de importanța obiectului ei. Voința liberă se diferențiază după obiectivele ei şi de aceea semnificația ei variază după obiective. In ea însăşi voința liberă rămîne aceeaşi, ca raport cauzal cu toată varietatea obiectivelor ei. Este totuşi un sîmbure de adevăr în ideea că „adevăratul" act voluntar liber este rar. Voința nu este o proprietate, o însuşire a conştiinței, cum sînt perceperea, reprezentarea, sentimentul, gîndirea. Proprietățile nu lipsesc niciodată unei conştiințe, nu pot fi pierdute, ci numai variază în particularitățile lor (percepții, imagini, afecte, gînduri, idei). Conştiința nu voieşte totdeauna, ci numai în certe condiții pe care le vom cunoaşte îndată, iar voința — este semnificativ — nu este ceva care poate fi cîştigat sau pierdut. Cîştig şi pierdere sînt valabile numai pentru proprietăți, ale căror particularități variază : o imagine dispare, alta apare ; o idee dispare, alta apare. înainte de voință nu există nonvoința, care nu trebuie confundată cu a voi-nu *(noluntas).* în această situație specială de apariție, care nu este precedată de dispariție, se află numai relația. De aceea voința liberă este o anumită voință — anumită prin structura ei pe care urmează să o cunoaştem acum. Ținta noastră este să arătăm că determinismul nu suprimă libertatea, ci se încoronează cu libertatea, dacă el devine determinismul unei conştiințe totale. Cum spunea Alfred Fouillee, determinismul poate fi întrebuințat împotriva determinismului. Pe scurt, dorim să aflăm cum se constituie forma superioară a determinismului, fundamentul libertății, şi în ce sens determinismul în genere este principiul libertății.

Analiza datului care este voința trebuie să înceapă prin a elimina două erori sau iluzii care pîndesc în preajma cercetării noastre. Prima iluzie consideră voința nu numai ca o proprietate permanentă a conştiinței, ci chiar ca o proprietate fundamentală, cum crede voluntarismul, care dă termenului de voință cea mai mare întindere, aşadar care extrapolează voința pînă la identificarea ei cu simpla acțiune anorganică sau organică. Reprezentantul tipic al unui asemenea voluntarism este Schopenhauer. Prima iluzie face un pas mai departe : ea separă strict voința de rațiune sau inteligență, făcînd din ea o facultate independentă, nu numai primordială. Este rațiunea superioară voinței, cum credea intelectualismul lui Toma, sau dimpotrivă voința este superioară intelectului, cum credeau Duns Scotus şi chiar Descartes ? Teza noastră este că voința nu poate fi socotită o proprietate psihică distinctă de celelalte proprietăți, ci voința este o conlucrare a acestora în anumite condiții. Orice act voluntar se constituie prin componența percepțiilor, imaginilor' (reprezentărilor), afectelor şi ideilor, dar el este încă ceva. A doua iluzie rezultă din cea dintîi : orice voință este o „alegere". Actul voluntar este o decizie, o alegere între mai multe posibilități opuse, în urma unei deliberări. în alegere stă caracterul de luptă, de dramatism al voinței. Aceasta este convingerea psihologului elvețian Claparede în memoriul prezentat la al V-lea Congres internațional de filozofie ținut la Neapole, 1925, sub titlul *La definition de la volante.* Astfel se vorbeşte de o decizie sau alegere a scopurilor, ca şi de o alegere a mijloacelor. Convingerea noastră este că alegerea nu constituie voința, că deci „angajarea" nu este condiția prealabilă a voinței. Dimpotrivă, alegerea nu este însăşi voința, ci voința preexistă alegerii, iar alegerea este posibilă în

urma constituirii voinței. Nu voim fiindcă alegem, ci alegem fiindcă voim. Existențialismul a exagerat romantic „angajarea", alegerea, aflarea într-o „situație" ca moment esențial al voinței. Nu numai că alegerea presupune constituită voința, dar ea nu este cerută totdeauna de voința constituită independent de ea. Exemplele cele mai dramatice de voință sînt tocmai acelea în care dispare alegerea şi apare „constrîngerea", acelea în care cel ce .voieşte declară ca Luther, cînd a luat hotărîrea să rupă cu catolicismul : „nu pot face altfel". Actele de voință care nu se lovesc de obstacole morale sau obiective, actele de voință care nu au de ales între posibilități se desfăşoară „spontan", şi totuşi dau impresia celei mai perfecte libertăți.

Vom examina structura voinței pentru a surprinde pretinsa „sinteză" a necesității şi a libertății. Voința are un întreit sens : voința însăşi sau voirea, cel care voieşte sau voitorul şi voitul sau scopul voinței. In genere, voința este confundată cu voitul, cu scopul urmărit, ceea ce în parte este legitim, fiindcă voința se diferențiază după obiectivele ei, după ceea ce este voit. Fenomenologia tradițională a „actului voluntar" distinge patru momente ale actului : conceperea scopului, deliberarea, decizia şi execuția. Dacă prin deliberare se înțelege reflecția, ascuțita conştiință de sine, deliberarea este prezentă în voință de la început pînă la sfîrşit. Dacă prin decizie se înțelege o luare de atitudine, de asemenea ea este legată tot timpul de voință. Dacă însă prin decizie se înțelege o alegere între mai multe mijloace — nu scopuri —, nu orice voință este o alegere, o decizie. în adevăr, nu întîlnim alegere, decizie în două cazuri : a) cînd mijlocul se impune de la sine ca cel mai favorabil (de exemplu cînd ieşirea dintr-un conflict între cei ce se simpatizează este împăcarea, sau cînd voința de a satisface foamea se foloseşte de mîncT.rea ce se află la dispoziție pe masă etc.) ; b) cînd nu există decît un mijloc de a atinge scopul, iar mijlocul nu este plăcut, deci cînd există constrîngerea. Conceperea scopului este un moment necesar al voinței ; ea este totuna cu constituirea voinței. în constituirea voinței, esențialul este scopul sau voitul. Nu există voință fără un voitor şi un voit. Unde există voința, este voit ceva, este prezent un scop. Deci momentul inițial al voinței este conceperea scopului. Al doilea moment este fixarea mijloacelor. Mijlocul nu este ceva deosebit de scop, ci este o lărgire, o diferențiere a scopului. Nu există scop de realizat fără mijloc, deci scopul este prin sine un proces de lărgire într-o serie de mijloace. în realitate nu există un scop de o parte, mijloace de altă parte, şi nici mai multe scopuri puse alături, ci o continuă diferențiere a scopului inițial. Esențial este scopul inițial ; el constituie voința. Lărgirea lui în două sau mai multe mijloace, între care se face alegerea, sau într-un singur mijloc care exclude alegerea, deoarece alegerea presupune o alternativă, un conflict, aşadar lărgirea scopului presupune constituită voința, decizia. Dacă decizia nu este rezervată alegerii între mai multe mijloace, conceperea scopului se confundă cu decizia. Aristotel observase cu justețe că nu există propriu-zis o alegere a scopurilor, ci numai a mijloacelor (Aristotel, *Ethica nicomacheia,* III, 16). G. Belot a confirmat observația lui Aristotel. „îndată ce scăpăm de formule mai mult sau mai puțin convenționale, prin care avem obiceiul de a vedea lucrurile, verificăm uşor în concret cuvîntul lui Aristo-

tel : nu deliberăm asupra scopurilor. Fie în politică, fie în morală, cele mai multe din problemele ce le discutăm *în realitate* se referă la mijloace" (G. Belot, *Etudes de morale positive,* voi. I, ed. a Il-a, 1921, p. 60). Pe scurt, voința se constituie în concepția sa ca decizie şi este urmată de execuție, a cărei deosebită însemnătate va fi subliniată. In ce priveşte ordinea scop-mijloc, ea este alta, după cum ne instalăm în punctul de vedere al deciziei sau în acela al execuției. Pentru decizie, mijlocul vine după scop, fiindcă primul este o lărgire a celui de al doilea; pentru execuție, mijlocul precede, fiindcă el face scopul realizabil. Cine vrea scopul, vrea mijlocul, iar cine vrea mijlocul, execută scopul.

Constituirea lui „eu vreau". Esențialul în voință este constituirea lui „eu vreau", aşadar este reacția individului, atitudinea eului. Acesta este punctul care a îngreuiat analiza voinței şi a provocat cele mai multe confuzii. Orice voință este voință de a acționa. Poate că nu ar fi fost necesară această precizare, deoarece nu există voință fără a acționa. „Voința de a acționa" este totuna cu „a voi". Voința se deosebeşte de „veleitate", care nu are în constituția ei orientarea spre acțiune. Voința de a acționa nu include încă ce *anume* vom acționa ; aceasta este o particularizare a voinței de a acționa. Căci nu însăşi acțiunea este voită, este scopul, ci voința de a acționa *ceva,* care este scopul. Scopul este totdeauna o schimbare, căci acțiunea produce totdeauna o schimbare. Accentul în voință cade pe schimbarea de „efectuat" ; numai cînd ne reprezentăm schimbarea de realizat, s-a constituit voința. Un alt moment trebuie să fie clarificat. Nu se constituie voința dacă eul sau conştiința nu are în prezent o suferință, o stare penibilă pe care eul tinde să o îndepărteze, să o des-realizeze. Primul moment al voinței este o negație, este tendința de a scăpa de suferința prezentă. Dar şi acest punct poate da naştere la neînțelegeri. Fireşte că suferința este o-stare afectivă care aparține conştiinței mele, dar suferința mea este provocată de ceva, este dar legată de un obiect, de o realitate. Obiectul ce provoacă durerea mea poate fi propria mea persoană (în caz de boală, de nelinişte şi îngrijorare), sau poate fi un obiect străin. Iar obiectul străin poate să provoace durerea mea fie pentru că a lucrat aşa neintenționat (realitate anorganică), fie pentru că a lucrat intenționat (un alt om), fie că acesta simte o durere şi eu o trăiesc prin simpatie ca propria mea durere. Pe scurt, durerea *mea* nu este prin obiectul ei totdeauna „egoistă", ci poate fi „altruistă". în orice caz, durerea este primul impuls al voinței, urmînd ca ea să fie înlăturată, dar nu este niciodată scopul voinței. Nimeni nu are ca scop sau ca voit suferința, afară numai dacă nu este victima pervertirii, ca în cazul masochismului sau algofiliei degeneraților şi psihopaților, dar şi atunci durerea nu mai este durere, ci un fel de plăcere. Simpla prezență a durerii, a suferinței nu constituie încă voința. Negarea ei este numai un moment necomplet al voinței. Pentru a putea trece la al doilea moment se cere ca durerea să devină conştientă şi să fie repudiată atunci cînd s-a întrezărit ieşirea din suferință.

Al doilea moment este constituit de perspectiva „posibilului", la care distingem trei aspecte. Primul aspect este caracterul de viitorime

al noii situații : ieşirea din suferința prezentă este o chestie de viitor, este numai o reprezentare, nu o realitate, o actualitate, este o schimbare reprezentată. Al doilea aspect este convingerea că „posibilul" este realizabil, că nu este utopic, deci că ieşirea din suferință poate fi realizată sau, cum spune Hans Driesch, că corpul meu poate participa la executarea deciziei, la efectuarea schimbării voite. Tot ce este voit este accesibil. „Idealul" în sensul de inaccesibil nu este voit; iar dacă este voit, se recunoaşte implicit că voitul este considerat ca accesibil. Cu al treilea aspect, ceea ce este voit, schimbarea viitoare reprezentată apare, în contrast cu suferința prezentă, ca aducătoare de plăcere, de bucurie, de „mai bine". Orice voință este o voință a plăcerii, a bucuriei. Dar nu însăşi plăcerea este voită, căci, cum spune J. Rehmke, plăcerea însăşi nu produce plăcere, ci este voit un obiectiv aducător de plăcere. Obiectivul aducător de plăcere nu este necesar propriul corp, ci poate fi un lucru străin. Nu există obiect care să nu apară „în lumina plăcerii" ; uneori chiar moartea, neantul se înfățişează ca o eliberare, ca o fericire, ca un izvor de satisfacție. Condamnarea obişnuită a plăcerii în numele „moralei" rezultă din confundarea plăcerii în genere cu plăcerea produsă de propriul corp. Nu se poate nega că adeseori plăcerea este căutată cînd izvorul ei este propria „carne", dar încă mai puțin se poate nega că multe alte obiective sînt învăluite în plăcere, ca de exemplu împlinirea datoriei sau sacrificiul pentru o cauză scumpă. Nimeni nu vrea „plăcere pentru plăcere", ci un *anumit* obiect aducător de bucurie. Esențialul este nu însăşi plăcerea, ci obiectul care produce plăcerea. Plăcerea este um factor constant, pe cînd obiectele plăcute variază. Se întîmplă adeseori ca dintr-o mare mulțime de lucruri să reținem ceea ce ele au comun. Este tocmai cazul de față. Trecem peste factorul variabil şi subliniem factorul comun. Dar se poate întîmplă şi invers. Trecem cu vederea ceea ce este comun şi reținem factorul variabil. Dacă în morală s-ar fi procedat aşa, demult ar fi fost lichidat „hedonismul", doctrina că scopul acțiunii este plăcerea *(hedone).* Şi acum o precizare, întocmai cum noi nu voim nici o durere prezentă, nici una viitoare, tot aşa noi nu voim nici o bucurie prezentă, fiindcă nimeni nu vrea ceea ce posedă, ci numai o bucurie viitoare, pe care o dobîndim prin acțiunea noastră. De aceea ca momente ale voinței sînt numai o durere prezentă, actuală şi o plăcere numai reprezentată, eventuală. în voință contrastează o durere actuală şi o plăcere imaginată, fiindcă durerea şi plăcerea nu pot sta împreună în aceeaşi clipă sufletească, ci numai *sentimentul* durerii şi *reprezentarea,* imaginea plăcerii. Este o caracteristică a voinței şi a sentimentului că nu pot sta laolaltă, în acelaşi timp, voința sau sentimente contrare, în timp ce idei contrare pot şi trebuie să coexiste, altminteri n-am putea constata că sînt contrare sau contradictorii (Hugo Munsterberg, *Grundzuge der Psychologie,* voi. I, 1900, p. 351). Dacă durerea simțită şi bucuria reprezentată stau împreună în voință sau în conştiința celui ce voieşte, dimpotrivă în obiectivul voit se cuprinde numai bucuria. Durerea există în obiectiv numai sub forma de negare a ei. Deci scopul voinței este o schimbare cu două laturi : desrealizarea durerii şi realizarea bucuriei. Iar schimbarea, avînd două fețe, se întîlneşte şi la subiect (trecerea de la durere la bucurie) şi la obiect (trecerea de la obiectul ce produce durere la obiectul ce produce bucurie).

Greşim dacă reducem voitul la simpla negaţie a durerii sau la simpla afirmaţie a plăcerii : scopul le cuprinde pe amîndouă (J. Rehmke, *Das Wollen,* 1926, p. 35).

Orice act de voinţă presupune ceea ce Rehmke numeşte „contrastul practic" în toate momentele şi aspectele arătate înainte. Contrastul practic este fundamentul voinţei ; el determină voinţa ; prin el voinţa ascultă de principiul universal al determinismului. Dar totodată fiindcă contrastul practic este intrinsec conştiinţei, fiindcă el este o dramă ce se joacă în conştiinţă, oricare ar fi condiţiile externe, voinţa este nedeterminată, este liberă. Necesitatea şi libertatea sînt două feţe ale aceleiaşi realităţi psihice. Dar acest adevăr trebuie adîncit prin noi amănunte descriptive. Contrastul practic este condiţia necesară pentru acţiunea *liberă.* Nu este condiţia suficientă pentru constituirea voinţei. Voinţa cuprinde un al treilea moment care este momentul esenţial : pe baza contrastului practic, eul, conştiinţa ca întreg, se raportă *cauzal* la schimbarea reprezentată în lumina plăcerii. Voinţa este acţiune numai ca *raportare cauzală* la un viitor „mai bun", luminat de o bucurie care nu se întîlneşte în prezent. Ce este „raportarea cauzală" la o schimbare viitoare ? Ea nu este propriu-zis o alegere, care presupune voinţa constituită, ci o iniţiativă ce constituie o voinţă liberă pe baza contrastului practic. Contrastul practic trebuie să se întregească prin raportarea cauzală, altminteri el nu este un contrast practic real, trăit, ci rămîne o reprezentare în toate elementele sale.

Un important punct trebuie clarificat aci, punct în care noi ne deosebim de Rehmke. S-ar putea ca o reprezentare luminată de bucurie să se traducă de la sine în acţiune» Reprezentarea ca atare devine motrice. Fenomenul nu este atunci un act de voinţă, ci o impulsie. Pentru a avea un act voluntar este nevoie de o raportare cauzală a eului, de o iniţiativă a individualităţii autoconştiente şi autodeterminate. Omul voieşte cu tot „sufletul" său, omul lucrează prin ceea ce *este ;* de aceea esenţial este ceea ce *este* cineva, nu ceea ce lucrează. Ribot notase demult că „actul voluntar, sub forma sa completă, nu este simpla transformare a unei stări de conştiinţă în mişcare, ci el presupune participarea a toată grupa de stări conştiente sau subconştiente care constituie eul la un moment dat" (Theodule Ribot, *Les maladies de la volonte,* ed.. a XIX-a, p. 32—33). Mai departe, raportarea cauzală a eului include un important component intelectual : *reflecţia* asupra reprezentărilor sau tendinţelor luminate de plăcere, pentru a cîntări semnificaţia, răsunetul moral şi social al schimbărilor eventuale reprezentante, al efectelor acestora şi mai ales valenţa tuturor acestora pentru personalitatea viitoare. Reflecţia este un efort de raţionalitate şi de moralitate, avînd ca scop plenitudinea acţiunii, pentru a face din acţiune expresia fidelă a individualităţii, expresia independenţei şi a iniţiativei. Libertatea este pecetea, semnul distinctiv al conştiinţei reflectate şi autentice (M. Dorolle, *Liberte et pensee,* „Revue de Metaphysique et de Morale", 1919, p. 76). J. St. Mill fixează astfel locul ce revine iniţiativei voluntare, pe care el o numeşte greşit alegere, în viaţa omului. „Omul ce alege el însuşi felul său de a trăi se serveşte de toate facultăţile sale. El trebuie să se folosească de observaţie pentru a vedea, de raţionament şi de ju-

decată pentru a prevedea, de activitate pentru a aduna materialele hotărârii, de discernămînt pentru a hotărî, şi cînd a luat hotărârea, de fermitate şi stăpînire de sine pentru a se menţine în hotărârea deliberată, şi cu cît este mai mare porţiunea din conduita sa, pe care o regulează după judecata şi sentimentele sale, cu atît îi sînt necesare toate aceste diferite calităţi" (Mill, *La liberte,* 1884, p. 197). Procesul de reflecţie, necesar pentru a dezvălui personalitatea autentică, are uneori peripeţii complicate, ia forme de „crize", de zbucium intern, de accentuarea a ceea ce nu atrage prin bucurie, ci prin alte calităţi, fapt care a determinat şi pe James să atribuie voinţei libere calitatea de a merge „în sensul celei mai mari rezistenţe" pentru a face „să prevaleze motivele rare sau superioare" (James, *Precis de psychologie,* 1909, p. 590). Dar pragmatistul W. James, partizan ca toţi pragmatiştii al liberului arbitru, crede că zbuciumul conştiinţei între motive intelectuale şi mobile afective, între alternative, nu face parte integrantă din însăşi voinţă, ci este o solicitare a voinţei care apoi intervine ca un *fiat* de sus, făcînd să triumfe motivul cel mai slab datorită acelei „puteri adiţionale" a *fiatului* voluntar, a „deciziei". Eroarea este aci, cum s-a mai arătat, în despărţirea voinţei de motive şi atribuirea „deciziei" voinţei suveran libere. Ciocnirea motivelor şi mobilelor face parte integrantă din voinţă şi are ca final „decizia", iniţiativa.

Voinţa este o „rezultantă", o „sinteză" supremă (Fr. Paulhan, *La volonte)* a acelui complicat proces în care intră toţi factorii unei conştiinţe, de la reflexele condiţionate pînă la cele mai delicate consideraţii morale şi raţionale. Un motiv puternic, care în genere scapă observaţiei personale, în determinarea unei voinţe sînt normele sociale, care au rădăcini adînci în conştiinţa noastră şi adeseori rezolvă conflictele individuale în sensul ordinei sociale date. Sînt însă conştiinţe la care voinţa nu se constituie sau se constituie greu, oarecum îmbrîncită de „nevoie", adică de durere. In această grupă intră timizii, scrupuloşii, susceptibilii, adică oamenii sensibili, imaginativi, poate chiar cu o reactivitate redusă (Leon Dupuis, *Les aboulies sociales,* 1940), oameni la care reflecţia relevă intens consecinţele presupus rele sau periculoase ale faptelor lor, ba chiar insuccesul lor iminent ; de asemenea, tot aci intră unii intelectuali obişnuiţi să aprecieze pro şi contra pînă la paralizarea iniţiativei, în sfîrşit abulicii, cazurile de patologie a voinţei. Aceste cazuri confirmă descripţia noastră. Nu există voinţă ca „ipostază" superioară, gata a interveni arbitrar cu al ei *fiat* pentru a produce decizia.

Pînă acum descripţia noastră a prezentat schimbarea (viitoare) efectuată de actul voluntar ca pozitivă, Voinţa a dat fiinţă unei schimbări care fără intervenţia aceleia n-ar fi existat. în adevăr, orice act voluntar este original, aduce o noutate, îmbogăţeşte realitatea, deşi el însuşi exprimă o relaţie, deci un factor general care s-ar putea repeta. Noutatea stă in termenii relaţiei, îndeosebi în schimbarea produsă. Dar voinţa se manifestă nu numai prin realizări pozitive, dar şi prin nerealizare, prin împiedicarea realizării, prin inhibiţie, prin *noluntas.* Voinţa nu se mărgineşte să realizeze o schimbare reprezentată ca plăcută, dar poate împiedica o schimbare reprezentată ca neplăcută, dacă aceasta stă în calea unei schimbări fericite. Aceasta este reacţiunea de apărare în faţa unui pericol sau a încercării de „devalorizare" ; este afirmarea de sine

împotriva forțelor duşmănoase, este un „nu" rostit răspicat împotriva a tot ce stă în calea unui „da" personal. Cu atît mai mult pot spune „nu" oricărei realități dureroase. Voința nu realizează niciodată intenționat ceva dureros, ci împiedică pe cît posibil aceasta şi chiar înlătură sau ocoleşte ceea ce stă în calea bucuriei şi fericirii omului.

Am cunoscut condițiile primei constituiri a voinței. Cercetarea n-a descoperit o „decizie" suverană care se adaugă desfăşurării motivelor şi mobilelor, ca un arbitru din afară, ci *inițiativa* voluntară, raportarea cauzală a conştiinței întregi este concluzia dezbaterii alternativelor şi ca expresie a personalității în efortul ei de a fi autentică ea însăşi. Pe acest plan n-am întîlnit o luptă dramatică *între* scopuri, ci numai *uneori* o luptă *pentru* fixarea scopului, deci pentru constituirea voinței ca raportare cauzală a unei personalități, o luptă pentru inițiativa voluntară. La acest nivel determinismul şi libertatea stau în raport de recesivitate : un determinism complex se asociază cu libertatea, dar nu sînt identice. Opoziția recesivă nu are nevoie de identitatea sintetică, de un termen care să-i unească, să împiedice excluderea lor contradictorie. Dar nu avem dreptul să închidem dosarul problemei libertății. Aceasta are aspecte surprinzătoare la alte două niveluri. Să cunoaştem celelalte două aspecte ale voinței libere : alegerea mijloacelor şi execuția, după ce am cunoscut inițiativa voinței pentru fixarea scopului.

Al doilea nivel se referă la mijloace, şi anume la mult, prea mult discutata chestiune a „alegerii", care la unii acaparează libertatea voinței. Am constatat că scopul sau obiectivul voinței se poate lărgi. Să luăm un exemplu. Nimeni nu-şi alege o carieră urmînd punct cu punct momentele tradiționale ale procesului voluntar. Fie sub influența mediului social sau a unor anumite împrejurări, fie în sfîrşit printr-o dezbatere interioară, dacă ascultă de îndemnuri intime, oricine se hotărăşte nu numai pentru o carieră ce-i asigură existența şi-i oferă o ocupație, ci pentru o anumită carieră, ceea ce este o particularizare a scopului, o particularizare care poate merge mai departe. Dar scopul nu este numai particularizat, dar şi lărgit, atunci cînd se impune considerarea mijloacelor pentru a realiza scopul. Mijlocul este o lărgire a scopului, el are în procesul voinței o greutate care nu poate fi îndestul exagerată. Mijlocul este aspectul adevărat al scopului. Dacă există numai un singur mijloc luminat de plăcere, nu mai poate fi vorba de o cîntărire a mijloacelor, de o alegere şi de o decizie pentru el, iar realizarea acelui unic mijloc se face cu spontaneitate, *în mod liber,* ca expresia personalității. Aşa este cazul dacă mijlocul pentru formarea profesională este frecventarea unei anumite şcoli pe măsura dorințelor sau intereselor sale. Dacă însă acelaşi scop poate fi atins, să zicem printr-o practică fără şcolaritate specializată, se va ridica problema alegerii între mai multe mijloace : şcolaritate, învățătură sau practică, şi ce fel de practică ? Dacă toate mijloacele stau în lumina plăcerii, alegerea va fi de asemenea liberă, şi atunci singura greutate, care uneori este mare, este de a alege pe cel mai fericit. Şi în această împrejurare, determinismul are ca revers recesiv libertatea. Decizia nu are, în asemenea cazuri, decît rareori caracter dramatic, dar poate avea, dacă un mijloc are alte avantaje decît celelalte, toate avînd însă avantaje. Să presupunem însă că cel care a ales din înclinare o carieră tehnică a ales ca mijloc învățătura, nu prac-

tica de tînăr, dar nu dispune de mijloacele cerute de învățămînt. Dacă din mijloacele pentru realizarea scopului îi rămîne numai unul singur, iar acesta este neplăcut", nu mai poate fi vorba de alegere, de decizie, ci nu mai rămîn decît două posibilități : sau renunțare la scopul urmărit, sau primirea mijlocului unic neplăcut. Renunțarea la scop este sfărâmarea inițiativei, a voinței prime, ceea ce este o înfrângere, dacă voința nu se reface pe altă bază. Primirea mijlocului neplăcut nu mai este libertate, alegere, ci este *constrîngere*. Pe acest plan, în care singurul mijloc pentru un scop plăcut este el însuşi neplăcut, libertății i se opune constrîngerea, care nu anulează însă libertatea voinței scopului, fiindcă îi rămîne celui constrâns să nu se decidă în sensul mijlocului neplăcut şi să aştepte o conjunctură mai favorabilă. Dacă a acceptat constrîngerea, adică mijlocul neplăcut, singurul în perspectivă pentru înfăptuirea scopului inițial liber, cel ce a voit nu anulează libertatea inițială şi răspunderea. Pînă aci descrierea voinței nu ne-a îndreptățit să vorbim de alegere ca moment important în voință. Scopul nu este niciodată ales, ci el se *impune* ca expresie *liberă* a persoanei. Scopul este în acelaşi timp determinat şi liber. El poate fi precedat de o dezbatere reflectată, pentru ca el să se fixeze şi astfel voința să ia inițiativă, să se raporteze cauzal, să se constituie, dar el nu este ales, ci el îşi impune prezența ca expresie a eului, eu care poate fi sau autentic, sau un decalc al mediului. Tot aşa mai departe. Mijlocul unic şi plăcut nu are nevoie de alegere. Mijlocul unic şi neplăcut exclude alegerea şi face loc constrîngerii. Alegerea are loc numai între mijloace cu laturi plăcute, dar nu *deopotrivă* de plăcute, ceea ce ar paraliza fapta. Alegerea stă atunci în cîntărirea avantajelor, a laturilor pozitive față de cele negative, deci ea are o sferă de aplicație restrînsă şi fără situații tragice.

Al treilea nivel este acela al execuției. Şi la acest nivel libertatea^ se loveşte de un opus care de asemenea nu o desființează. Uneori execuția, ultimul act al voinței, este socotită ca secundară, o chestie mai mult de ordin fiziologic, muşchiular. Nimic mai greşit. Execuția marchează puterea voinței. Sînt atîția oameni, cum sînt lucrătorii, soldații în luptă, la care principalul moment al voinței este executarea unei hotărîri luate de alții. Şi în execuție se pot manifesta calitățile de inteligență şi abilitatea practică a unei persoane, calități cu care se poate mîndri cel ce le posedă. Din nefericire, execuția nu se desfăşoară lin, ci poate fi împiedicată, blocată, obstruată. în acest caz, la acest nivel, libertății i se opune blocarea, împiedicarea, care există şi în lumea fizică sub forma de baraj, dig, îngrădiri etc. Un rol imens are în viața socială împiedicarea acțiunilor sub forma de interdicții legale sau regulamentare, dar nu mai puțin sub forma de luptă de împotrivire față de interdicții considerate ca nelegitime, abuzive, deci sub forma de luptă pentru libertate. Libertățile civile, politice, sociale sînt tot atîtea dobîndiri de interdicții, de oprelişti impuse acțiunii externe, execuției. Libertățile cetățeneşti pot fi formulate principial în constituții, fără a fi respectate de puterea executivă. Se înțelege că împiedicarea sau blocarea execuției nu suprimă libertatea voinței la primul şi al doilea nivel, ci numai o mutilează în momentul ei care depinde de exterior. Din fericire opreliştile exterioare au ca rezultat exaltarea voinței şi lupta de a face liber drumul execuției. Aşadar, libertatea primară fundată pe autodeterminare, p©-

propria sa conştiinţă, nu este anulată nici de constrîngere, împotriva căreia ea devine libertate intrinsecă, nici de blocare, faţă de care ea devine libertate extrinsecă, nu mai puţin importantă, din punct de vedere social, decît celelalte două libertăţi.

Dualismul determinism-libertate ridică o ultimă problemă : care din cele două concepţii garantează *responsabilitatea* sau *imputabilitatea ?* Partizanii liberului arbitru văd în responsabilitate, în distribuirea meritului şi nemeritului, a reputaţiei şi a penalităţii un puternic argument în favoarea liberului arbitru. Cine este responsabil, trebuie să fie liber : răsplătim sau pedepsim numai persoane libere. Argumentul responsabilităţii nu justifică libertatea în sensul de liber arbitru şi se conciliază foarte bine cu teza deterministă. Astăzi se admite în genere că responsabilitatea este independentă de opoziţia determinism-indeterminism, chiar dacă nu se primeşte felul nostru de a concepe libertatea (C. M. Fernkorn, *Willensfreiheit und Verantwortlichkeit,* 1927). Fiindcă sînt imputate şi sancţionate chiar şi faptele comise involuntar şi inconştient, avem un indiciu că imputarea trebuie să aibă altă justificare decît libertatea sau liberul arbitru. Omul este responsabil în măsura în care este membrul unei comunităţi, faţă de care are datorii, obligaţii, şi care îi atribuie un merit sau un nemerit. Încălcarea unei datorii, a unei legi atrage imputarea, responsabilitatea, indiferent dacă actul este voit sau nu este voit, dacă este intenţionat sau neintenţionat, dacă este conştient sau inconştient. Este de-ajuns ca actul să calce o prescripţie socială care se presupune cunoscută, pentru ca să atragă un nemerit. Există grade de responsabilitate, dar ele nu sînt legate de gradele de libertate, ci de capacitatea de a judeca asupra a ceea ce este conform sau nu datoriei. Responsabilitatea variază după vîrsta şi starea mintală a făptuitorului. Odată cu extinderea responsabilităţii la toate faptele unui membru al colectivităţii a dispărut speranţa de a funda responsabilitatea pe liberul arbitru al voinţei. Deci nu responsabilitatea condiţionează meritul şi nemeritul, ci invers. Fiindcă societatea aprobă sau dezaprobă, fiindcă acordă merite şi nemerite, fiindcă descalifică şi califică, pe scurt, fiindcă ea impută, oricine este responsabil. Responsabilitatea se situează pe alt plan decît acela al determinismului şi libertăţii, se situează pe planul „convenţiei sociale". Cum spune Eug. Dupreel, de o parte punctul de vedere al *explicaţiei* (al determinismului), de altă parte punctul de vedere al *admiraţiei (Trăite de morale,* p. 530). Dupreel nu diferenţiază responsabilitatea, care este o „convenţie socială", libertatea, care este expresia individualităţii autoconştiente, şi determinismul, care este o •structură ontologică universală, ci le consideră pe toate trei „convenţii sociale".

In rezumat, libertatea este indisolubil legată de conştiinţă, mai precis de conştiinţa de sine. Dar voinţa nu se constituie în orice conştiinţă de sine, ci numai în aceea în care conlucrează toate determinările sufleteşti printr-o *raportare cauzală, activă* la realitate. Liber este numai omul care cu „tot sufletul" său acţionează pentru a schimba realitatea. Libertatea nu este o formă ascunsă a necesităţii, o ipostază a determinismului, ci este o existenţă originală care se fundează pe determinism pentru a-1 depăşi. Libertatea este acţiunea inovatoare pe diferite trepte, în diferite grade. La primul nivel, la acela al constituirii voinţei ca scop

de realizat, noutatea voinței străbate toată claviatura, de la actele cotidiene pînă la marile creații culturale. La al doilea nivel, libertatea ca lipsă de constrîngere sau ca *alegere* a mijloacelor nu strălucește totdeauna prin originalitate, dar și aci geniul uman găsește un tărîm de afirmare. Alegerea și întocmirea mijloacelor este resortul tehnicii, iar tehnica este un specific uman. La al treilea nivel, libertatea se definește în lupta împotriva barierelor, a opreliștilor și recurge la două procedee principale : a) ocolirea barierei prin diferite mijloace de istețime, de șiretenie, de strategie ; b) înfruntarea barierelor, doborârea lor. Și aceste două procedee stau în cea mai strînsă legătură cu tehnica. Ființa conștientă de sine și voluntară este și o ființă tehnică, este un *animal faber*.

29. MATERIE (CORP)-SPIRIT (SUFLET)

Dualismul materiei (corp)-spirit (suflet) revendică o poziție centrală în filozofia europeană și mai ales în filozofia modernă. El a fost uneori contopit cu dualismul epistemologic „obieet-subiect", amîndouă fiind substratul celor două mari soluții filozofice : idealism (spiritualism) și materialism (realism), deși cele două dualisme au avut linii de dezvoltare deosebite. Obiectul nu este totdeauna corpul propriu sau străin, ci poate fi conștiința proprie sau străină, iar cunoașterea psihicului străin este o problemă cu date originale față de cunoașterea corpului străin. Despre corpul propriu dispunem de o cunoaștere directă, interioară, cum au relevat îndeosebi Schopenhauer și în timpul nostru biologul materialist F. Le Dantec, pe cînd Schopenhauer exila corpurile străine în lumea fenomenelor, a aparențelor[26]. Dintre dualismele cercetate înainte, vădește afinitate cu cel de față dualismul gîndire-limbaj. Una din încercările mai noi de a determina raportul dintre materie și spirit se servește de noțiunea de *expresie,* care ilustrează raportul dintre gîndire și limbaj. Precum materialitatea limbajului exprimă, semnifică sau simbolizează gîndirea, tot așa corpul *exprimă* spiritul, îi oferă o transpunere sensibilă. Corpul este un simbol al sufletului, este sensul neperceptiv al corporalității perceptibile. Poate că cineva va fi surprins de așezarea dualismului materie-spirit alături de celelalte dualisme cunoscute înainte. Trebuie să înfruntăm aici o prejudecată. Existența psihicului nu este mai problematică decît existența identicului, simplului, omogenului,.persistenței etc. De asemenea, cum nimeni nu așteaptă deducerea identicului din diferență, a simplului din compus, a omogenului din eterogen etc, tot așa nu ne putem aștepta la un raport genetic între corp și suflet. Ele sînt date primordiale și ireductibile.

însăși formularea dualismului include raportul de recesivitate : materia domină, spiritul este recesiv, este subordonat ontologic. Această situație nu răpește spiritului nici originalitatea, nici demnitatea, nici puterea, ci descrie o stare de lucruri, o structură reală. Convingerea noastră este că dualismul materie-spirit include o problematică mai bogată decît aceea care a dus la principalele soluționări clasice ale dualismului în discuție. Nu urmărim o „sinteză" de doctrine consacrate, ci

«o integrare de fapte, pentru a nu lăsa nevalorificat nici un aspect important. Dintre filozofii trecutului, acela care a găsit formula, de care convingerea noastră se simte mai aproape, a fost Aristotel. In *De Anima* găsim următoarea formulă, ce-i drept foarte generală, dar destul de luminoasă. „Pe bună dreptate unii gînditori au afirmat că sufletul nu poate fi nici fără corp, nici simplu corp ; căci el nu este corp, dar este legat de corp" *(Cartea* II, cap. 2, 414 a, 19 şi urm.). Nu ştim la care gînditori face aluzie Aristotel, fiindcă istoria nu pomeneşte nici un predecesor sau contemporan al Stagiritului care să fi dezvoltat o concepţie asemănătoare. Aristotel însuşi nu este străin de această teorie.

Unii filozofi ai timpului nostru (de exemplu Dtirr) fac deosebirea dintre materie şi spirit, deosebire metafizică, fiindcă presupune substrate ce ar putea fi deosebite de manifestările sau fenomenele lor empirice, şi material (corporal) şi psihic, simple procese fenomenale. Nu acordăm vreo însemnătate deosebită distincţiei dintre „în sine" (metafizic) şi „pentru noi" (fenomene, procese empirice). Cercetăm materia şi spiritul în aspectele lor „fenomenale", în conţinutul lor „empiric". Atît distincţiile, eterogenităţile, cît şi identităţile, omogenităţile sînt date sau posesii ale experienţei comune, fără nimic ocult, fără „dedesubturi" noumenale sau metafizice. Materia şi spiritul sînt strict deosebite *pentru experienţă;* pot fi ele identice pentru aceeaşi experienţă ? întrebarea nu are sens, căci nu dispunem de un alt izvor de cunoaştere în afară de experienţă, dacă luăm experienţa în sensul cel mai general. Ceea ce este deosebit nu este identic, „doi" nu sînt „unul şi acelaşi".

Problematica dualismului materie-spirit este comandată de un fapt paradoxal. Materia şi spiritul sînt deosebite, eterogene şi totuşi sînt intim unite într-un sens bine precizat : *experienţa nu cunoaşte spirite pure,* dezincarnate, afară numai dacă luăm drept fapte, nu fantasmagorii, ci „experienţele spiritiste", dar şi atunci cu rezerva că spiritul, pentru a comunica cu noi, se serveşte nu numai de un înveliş material numit „perisprit", dar şi de corpul sau de „perispritul" mediului — pentru spiritism omul este un compus ternar din corp, spirit şi „perispritul" care face legătura între cele două extreme (Rene Guenon, *L'erreur spirite,* 1930, p. 12). Aşadar, experienţa ne dezvăluie numai spirite legate de materie, dar nu şi felul legăturii dintre spirit şi materie. Legătura dintre materie şi spirit nu este indisolubilă şi reciprocă. *Există o materie independentă de spirit, dar nu există un spirit independent de materie. Că natura ar fi de esenţă spirituală, nu este o constatare de fapt, un obiect de experienţă, ci un rezultat al speculaţiei şi al unei imaginaţii animiste.* Problematice sînt amîndouă aspectele experienţei psihofizice, aşadar şi eterogenitatea, ca şi legătura lor, sau mai răspicat problematică este legătura intimă între două realităţi *fenomenal* atît de eterogene. Poate că problematicul, chiar straniul rezultă din prejudecata că intim legate nu pot fi decît realităţi omogene şi deci că factorii contrari nu alcătuiesc un întreg. S-ar putea, dimpotrivă, ca tocmai eterogenitatea să impună legarea lor, completarea lor necesară, unitatea lor dialectică.

Nu forţăm oare experienţa considerînd ca un dat primordial eterogenitatea materiei şi spiritului ? S-ar putea crede că deosebirea ireductibilă dintre materie şi spirit este o prejudecată modernă, a cărei răs-

pundere o poartă mai ales Descartes, în timp ce anticii admiteau un fel de înrudire şi chiar o necesară completare a unuia prin altul. în adevăr, pentru cei vechi, mai ales tipic pentru Aristotel, sufletul şi corpul sînt „părţi" ale aceluiaşi „întreg" *(synolon),* care este realul concret. De aceea, dualismul materie-spirit este socotit secundar faţă de acela fundamental de materie-formă. Sufletul este forma *(entelecheia)* corpului şi ca atare el nu este o substanţă deplină, ci jumătatea substanţei individuale, a organismului, cealaltă jumătate fiind corpul. Substanţă în sens propriu, adică realitate independentă, este numai unirea intimă, legătura dintre materie-spirit (formă), forma alcătuind o ierarhie de perfecţii pînă la „forma pură", liberă de orice materie, cum este numai divinul. Toate celelalte fiinţe sînt compuse, hylemorfice, sau, în limbaj modern, psihofizice. Paralelismul psihofizic al lui Spinoza are una din origini în paralelismul hylemorfie al lui Aristotel. Asocierea substanţială a materiei şi spiritului nu este o concepţie împărtăşită de toţi, cel puţin sub forma aristotelică. învăţătorul lui Aristotel, Platon, desparte spiritul de materie, cum desparte şi forma (ideea) de materie, dar admite intermediari între ei, aşa încît nici Platon nu respinge principial o tranziţie de la materie la spirit, cum chiar misticul Plotin va acorda. Pe scurt, cei vechi n-au despărţit niciodată cu precizie şi radical materia şi spiritul.

Dacă, în pragul gîndirii noi, Descartes desparte cu stricteţe „extensiunea" (spaţiul), adică materia şi „gîndirea", spiritul, acest act nu este un capriciu speculativ, un accident istoric, ci o necesitate logică impusă de noua ştiinţă a naturii. Vechea ştiinţă a naturii admitea şi ea că procesele materiale au cauze tot materiale ; acesta este gîndul adînc al lui Democrit, dar nu atomismul lui Demoerit a triumfat peste veacuri, ci ştiinţa platonico-aristotelică, pentru care *adevăratele* cauze ale proceselor corporale sînt formele,, adică factorii imateriali care constituie şi esenţa lucrurilor materiale. Orice corp este alcătuit, este constituit dintr-un factor material, un substrat nedeterminat, simplă virtualitate, şi dintr-un factor imaterial, care sînt determinările, proprietăţile acelui substrat, proprietăţi fie esenţiale, fie accidentale, dar toate adevărată realitate. Caracterul revoluţionar al noii ştiinţe a naturii stă în convingerea că toate procesele lumii au numai cauze materiale care pot fi măsurate, determinate cantitativ (geometric şi numeric) şi totodată sînt obiecte de experienţă. în universul material, experienţa şi matematica se întrepătrund pentru a dezvălui adevărata esenţă a corpurilor : întindere (spaţiu) în mişcare. Mecanica este cea dintîi realizare, spectaculoasă în tehnică, a noii ştiinţe a naturii. Astfel, noua ştiinţă a naturii izgoneşte din univers cauzele imateriale care erau şi calităţi oculte, fiindcă se ascundeau ca esenţe înapoia experienţei sensibile. Izolarea consecventă a psihicului de fizic nu este opera psihicului, nu este o aroganţă a psihicului sedus de superioritatea sa, ci este opera fizicului, a ştiinţelor naturii. Acestea nu admit în ordinea proceselor imateriale decît cauze şi efecte materiale, de aceeaşi natură, şi nu îngăduie amestecul unor factori imateriali, cum erau „formele substanţiale" şi „calităţile oculte" ale aristotelismului scolastic. Izolarea fizicului de psihic în ştiinţa modernă a naturii este Condiţionată de o anumită concepţie a cauzalităţii : cauza şi efectul sînt de aceeaşi natură şi de aceea în lumea fizică o

energie materială se transformă în altă energie materială. A învinui pe Descartes că a tăiat ființa umană în două jumătăți eterogene ce par că nu mai pot comunica, deşi experiența ne arată oarecum unitatea lor, este totuna cu o ignorare crasă a metodei specifice din ştiința modernă, metodă care a făcut posibilă o tehnică revoluționară prin efectele ei asupra condiției umane. Din acest punct de vedere se poate spune că fizica nouă sau eşte structurată materialist, sau nu este posibilă.

întreaga filozofie modernă se defineşte ca străduință nedescurajată, în ciuda eşecurilor ei, de a respecta structura noii ştiințe a naturii şi totuşi de a salva şi de a integra ceea ce noua ştiință lăsase la o parte : spiritul, libertatea, mai ales divinitatea. Iată motivul esențial, forța motrice şi plăsmuitoare a sistemelor filozofice moderne. *O filozofie modernă care nu se explică temeinic cu materialismul inerent ştiinței moderne nu reprezintă o gîndire serioasă.* Nu afirmăm că ştiințele naturii constituie în ele însele o filozofie materialistă dogmatică şi deci că ştiința modernă şi filozofia materialistă sînt sinonime. Sigur este că ştiința modernă numai printr-o îndrăzneață interpretare speculativă poate fi împăcată cu idealismul, aspect important care va fi cercetat în alt capitol (cap. 39). De asemenea, este sigur că materialismul ştiinței este o metodă de cercetare, o „ipoteză de lucru" ; trebuie să privim ccjsmosul, natura ca un cerc închis de cauze şi efecte materiale, independent de acțiunea unor cauze imateriale, fie transcendente naturii (Dumnezeu), fie imanente ei (sufletele). Materialismul „metodic" nu poate fi respins, fără a ruina ştiința naturii. Nimeni n-a îndrăznit să meargă pînă la eliminarea materialismului metodologic. Cel mult s-a căutat o limitare a valabilității lui la un cîmp adecvat materialismului, la o parte din realitate. Materialismul metodic este acceptat ca de sine înțeles de orice om de ştiință, cum a enunțat exemplar Fr. Albert Lange *(Histoire du materialisme,* II, partea Il-a).

Ca punct de plecare al examenului ce va urma, să înşirăm principalele deosebiri între materie şi spirit.

1) Principala deosebire, consacrată de Descartes, se referă la notele esențiale ale celor două realități : materia are proprietăți spațiale, adică are o figură, o mărime şi un loc ; spiritul nu este spațial, îndeosebi nu este localizabil. „Inlocalitas" este proprietatea fundamentală a spiritului, fapt care nu exclude raportul de interacțiune a materiei şi spiritului. Nupiai în lumea materială (spațială) o existență este acolo unde acționează. *Acțiunea* spiritului se localizează acolo unde se exercită; dimpotrivă, *existența* lui este independentă de loc, fiindcă şi esența lui este nespațială. Cum spiritul nu este material, tot aşa el nu este nici spațial, întrucît spațiul nu există independent de materie, ca un receptacol al tuturor existențelor, deci şi al sufletelor. Dar tot aşa de adevărat este că spiritul, ca necorporal sau imaterial, este legat de corp, deci de spațiu. Spiritul, deşi nespațial, nu există „deasupra" spațiului, într-o lume străină de spațiu. Independența spiritului de spațiu nu poate fi interpretată ca ruperea oricărei legături a spiritului cu spațiul. Nu putem concepe nimic „în afara" spațiului sau „dincolo" de orice spațiu ____„în afară" şi „dincolo" sînt tot determinări spațiale —, dar putem concepe că nu totul este „în spațiu", dacă spațiul este indisolubil legat de materie. Spiritul este *legat* de corp, fără să fie *în* corp, fiindcă atunci

el ar fi accesibil simțurilor sau aparatelor, ca tot ce se află în corp. Se definește orice realitate ca „ceea ce se află undeva sau într-un loc* (L. Feuerbach). O asemenea argumentare se suprimă singură prin nonsensul care ruinează „teoria farfuriilor". Dacă materia nu este chiar spațială, ci numai *în* spațiu, ca şi sufletele, ca o farfurie *în* altă farfurie, atunci *în* ce se află spațiul, în ce constă a patra realitate, un fel de suprafarfurie în care se află spațiul, materia, sufletul? Subliniem „inlocalitâtea" spiritului, fiindcă adeseori se recunoaşte că spiritul nu are figură, mărime, dar nu şi inlocalitate, ca şi cum locul n-ar fi indisolubil asociat cu spațialitatea, deşi demult Aristotel vedea în loc *(topos)* caracteristica spațiului în genere. Este o răspîndită iluzie că spiritul poate fi considerat ca imaterial şi totuşi să fie localizat. In realitate, tot ce este localizat, este *eo ipso* materializat. Cari Stumpf admitea un *contact* spațial între suflet şi creier, contact cu totul deosebit de contactul spațial dintre corpuri. Intre suflet şi *corp există o întrepătrundere spațială,* cum nu se întîlneşte la corpuri, deoarece în orice punct al corpului este prezentă întreaga viață psihică (Stumpf, *Erkenntnislehre,* II, p. 809).

2. Esențial pentru determinarea spiritului şi a materiei este modul în care fiecare este cunoscut. Dacă cele două realități sînt cunoscute pe căi eterogene, ele nu pot avea aceeaşi esență. Identificarea lor este pură speculație, dacă nu are acoperirea faptelor. De aceea ni se pare semnificativă următoarea concesie făcută de psihologul francez comportaționist şi obiectivist P. Guillaume, care leagă sufletul de corp fără a le identifica. „Nu vom trece cu vederea că ele *sînt cunoscute într-un fel foarte diferit.* Cunoaşterea pe care o am despre o emoție încercată interior poate fi completă, fără să ştiu nimic despre ceea ce se petrece actual în creierul meu" *(Psychologie,* voi. I din *Manuel de philosophie,* 1931, p. 29).

3. Imbinînd cele două caractere, rezultă un al treilea : spiritul nu poate fi perceput, asemenea unui corp, printr-un organ senzorial oarecare ; nimeni nu poate spune că a văzut, auzit, pipăit, mirosit etc. vreun proces sufletesc. Dacă am putea privi într-un creier viu, n-am zări stări sufleteşti, ci procese fizice, mişcări, unde etc. S-a citat adeseori un cuvînt care pare a fi al lui Broussais (1772—1838), fiziolog : „nu voi crede în suflet decît în clipa în care îl voi fi găsit în vîrful scalpelului meu" (citat de L. Brunschwieg, *La raison et la religion,* 1939, p. 53). Desigur, nici un Broussais nu va descoperi vreodată prin scalpel spiritul. Dar nu fiindcă spiritul nu există, ci fiindcă el nu poate fi descoperit asemenea celorlalte părți, țesuturi ale corpului. El este dat numai conştiinței de sine sau, după expresia lui J. Locke, „simțului intern", nu celui „extern" (organelor senzoriale). Creierul nu se observă pe sine, cum se observă spiritul care este conştient. Pascal, comparînd nemărginirea materiei cu neînsemnătatea spiritului, găsea în gîndire, în conştiință o măreție şi o demnitate care depăşeau infinitatea masivă şi strivitoare a materiei.

4. Din proprietățile nespațiale ale spiritului decurg alte caracteristici spirituale : spiritul nu are părți asemenea corpului. Nu putem tăia o parte dintr-un spirit şi să o trecem altui spirit. Spiritul nu se formează din părți ce au existat de sine stătător şi au fost apoi „sintetizate", ci este originar o totalitate, o unitate, care cunoaşte numai _as-

pecte", stări, determinări, procese, dar nu „părţi" în sensul material. Din aspaţialitate mai urmează de asemenea că spiritul *nu poate fi măsurat direct,* cum poate fi orice realitate corporală, ci numai indirect, prin procesele corporale legate de el.

5. Un alt caracter a fost relevat de Nic. Hartmann (Das *Problem des geistigen Seins,* 1933). Realitatea este stratificată. în stratificaţia realului se observă un salt de la stratul organic la cel psihic. în ce constă acest salt, această fractură în constituţia lumii ? Noi vedem că stratul chimic se suprapune celui fizic, dar totodată cuprinde în sine pe acesta din urmă. Mai mult, stratul organic (viaţa) se suprapune stratului fizico-chimic ca ceva nou, ba chiar, după unii, ca ceva ireductibil, şi totuşi stratul biologic integrează în sine stratul fizico-chimic, pur material. Fiinţa vie, organismul este constituit, ca orice corp, din atomi, din electroni, chiar dacă admitem că el este un *novum* faţă de agregatul material. Nu tot aşa se întîmplă cu spiritul. Acesta se suprapune organismului, dar el nu integrează în sine organismul, ca şi cum celulele vii, dimpreună cu atomii lor, s-ar cuprinde în suflet. Spiritul, deşi este legat de corp, de toate stratele corpului, nici nu se integrează corpului, nici nu integrează în sine corporalitatea, ci posedă o existenţă proprie, o natură ireductibilă.

6. Pe linia lui Fr. Brentano şi a lui Husserl, influenţat de el, s-a relevat ca specific spirituală „intenţionalitatea" conştiinţei, îndreptarea ei spre ceva străin de ea, spre ceva reprezentat, spre un obiect, caracter numit astăzi şi *transcendenţă* sau ieşirea din sine a conştiinţei. Am examinat în cap. 20 această definiţie a psihicului şi am ajuns la concluzia că definiţia este contradictorie : ea determină spiritul nespaţial printr-un caracter spaţial, căci transcendare este un termen împrumutat lumii spaţiale. Conştiinţa nu se depăşeşte pe sine, nu evadează din sine pentru a merge la lume, fiindcă nici nu este închisă în sine. Termenul de transcendenţă atît de frecvent în vocabularul filozofic al occidentului este plin de echivocuri — şi poate de aci simpatia pentru el.

Eterogenitatea materiei şi spiritului n-ar ridica greutăţi înţelegerii, dacă ele ar fi „despărţite" sau izolate, dacă n-ar fi intim conexate. Dar ele sînt oarecum sudate şi atunci ne înfruntă întrebarea : cum pot fi atît de solidare realităţi atît de eterogene, [cum sînt] spaţialul, localizabilul şi nespaţialul, nelocalizabilul ? Principiul diversităţii doctrinale în soluţionarea greutăţii fundamentale rezidă în modul de a concepe „legătura", „conexiunea", „solidaritatea" dintre materie şi spirit. Iar modul de a concepe legătura ni-1 oferă cele două mari structuri ale realităţii : esenţă (unitate) şi relaţie. Noi vom recurge la aceste două structuri logice pentru a clasifica marile concepţii istorice asupra legăturii psihofizice. Potrivit esenţei, cei doi termeni legaţi alcătuiesc o unitate şi de aceea termenii nu pot fi despărţiţi. Elefant ca specie şi mamifer ca gen (mai cunoscut) constituie o unitate indisolubilă ; tot aşa Socrate şi om, triunghi şi figură etc. Nu pot avea un termen fără altul, nu-i pot despărţi. Reamintim că din cei doi termeni unul este constant sau comun, iar celălalt este variabil. Mamifer este constant, elefant este variabil, figura este constantă, triunghi este variabil şi tot aşa la celelalte. Factorul sau termenul comun (constant) constituie ceea ce numim *esenţă;* de aceea în orice unitate, un factor este esenţial şi ca atare unitatea

este şi o esență. Noțiunile de unitate sînt noțiuni de esență. In schimb, relația presupune doi termeni care au existență independentă, ca, de exemplu, tatăl şi fiul în relația de paternitate sau filiație, sau ca lucrurile ce stau în raporturi de asemănare sau de cauzalitate.

Putem proceda acum la o clarificare a doctrinelor. Vom constata că cele mai însemnate doctrine istorice se folosesc de esență (unitate) — odinioară esența se numea substanță —, împrejurare ce nu miră, dacă ținem seama de ignorarea pînă în vremea noastră a relației în structura ei specifică. Din fericire, în soluționarea problemei noastre, relația nu putea să fie cu totul sacrificată, dat fiind obiectivul, conexiunea psihofizică. Relația la care s-a recurs, cea mai familiară nouă, este cauzalitatea, raportul dintre cauză şi efect. Trebuie subliniat în mod apăsat că dificultatea de a lega termeni atît de eterogeni este mai mare în cadrul primei structuri logice, în cadrul esenței (unității), decît în cadrul relației. Doi termeni eterogeni pot fi legați mai uşor prin relație decît prin esență (unitate). Unitatea postulează omogenitatea termenilor uniți, fiindcă ea trebuie să fie gata să „reducă" un termen la altul sau să „reducă" pe amîndoi la un al treilea termen. Primele două soluții reductive se vor defini după cum termenul esențial va fi materia, iar cel accidental va fi spiritul — şi atunci obținem *materialismul* —, sau termenul esențial va fi spiritul, iar cel accidental va fi materia — şi atunci obținem *spiritualismul* sau idealismul. Termenul primeşte coeficientul de esențial după cum luăm ca punct de plecare „experiența externă", „lumea externă", sau „experiența internă", „lumea psihică", deci după cum considerăm ca nemijlocit dată sau sigură lumea materială sau lumea psihică. Acestea sînt soluțiile mai obişnuite în cadrul curentului numit echivoc *monism. A* treia formulă monistă atît de scumpă secolului trecut unifică cei doi termeni prin aderența lor la un al treilea, căruia îi revine rolul de a fi esența lor şi ei manifestările, expresiile esenței. Decisiv în această formulă, care uneori a acaparat monismul, este modul în care ea unifică cei doi termeni eterogeni. Modul nu este determinarea celui de al treilea termen, căci un asemenea termen nu poate fi găsit, deoarece el n-ar trebui să fie nici de natură materială, nici de natură spirituală, ci altceva cu totul deosebit. Negăsind o a treia natură, care să nu fie nici corporală, nici psihică, unificarea este realizată printr-o strictă legare, pînă la contopire, a materiei şi spiritului. Fiecărui factor material îi corespunde un factor spiritual şî invers. Doctrina a fost numită pur şi simplu monism sau monismul identității. Acest din urmă termen este nepotrivit, fiindcă şi celelalte două monisme recurg la identitate şi încă mai consecvent decît al treilea monism care a monopolizat eticheta, titlul de monism. Eterogenitatea este un obstacol de netrecut pentru identitate, care presupune aceeaşi natură în cei doi termeni identificați. Gîndirea secolului trecut a preferat numele de *paralelism* psihofizic, doctrină care s-a bucurat de cea mai bună primire la psihologi, fiindcă ea părea că salvează postulatele sau principiile ştiințelor naturii.

în sfîrşit, legarea fizicului şi psihicului prin recursul la cealaltă structură logică, la relație, are de luptat mai puțin cu eterogenitatea termenilor, fiindcă ea a renunțat la reducerea la aceeaşi esență, se pare confirmată de experiența comună ; materia şi spiritul sînt unite, fiindcă se află în raport de cauzalitate, de interacțiune, fără a sacrifica etero-

genitatea lor, adică fără a trece prin aparatul de triturație monistă. Doctrina a fost numită *dualismul* psihofizic, care în formă tipică este reprezentat de Descartes, iar în timpurile din urmă i s-a dat numele de *teoria interacțiunii (Wechselwirkungstheorie).* Acestea sînt principalele concepții psihofizice ; ele n-au încetat de a lupta pentru întâietate pînă în vremea noastră.

înainte de a examina pe scurt principalele doctrine psihofizice, credem necesar să subliniem că, independent de soluția dată, trebuie să ascultăm glasul faptelor : materia şi spiritul, nouă ne sînt date ca diferite în felul lor de a fi, în proprietățile lor. Orice am face şi la orice „reduceri" am recurge, eterogenitatea celor două existențe nu poate fi suprimată. Dealtfel, conştiința omului n-ar fi ajuns la acest dualism fără o bază reală. Feuerbach se întreba pe bună dreptate : „cum ajunge omul la reprezentarea sau la ideea de spirit, dacă pentru el totul este material ? Dar şi întrebarea *opusă :* cum ajunge omul la noțiunea de materie, cum vorbeşte el de corpul său ca corp, dacă el este numai o ființă corporală ? Materia este cunoscută numai în opoziție cu spiritul. *Materia există numai pentru o ființă deosebită de materie, mai just, care se deosebeşte pe sine de materie,* întocmai cum întunericul există numai pentru o ființă care vede, nu pentru una oarbă. *Unde există numai materia, nu există materie"* (Feuerbach, *Sămtliche Werke,* voi. II, p. 140). De multă vreme s-a recurs la un subterfugiu pentru a micşora eterogenitatea celor două existențe : este distincția dintre realitate şi aparență. Fie spiritul, fie materia au fost degradate la rangul de aparență. în ce priveşte noțiunea de aparență, există o apreciabilă deosebire între gîndirea antică şi gîndirea modernă. Pentru gîndirea antică, aparența este tot o realitate, dar o realitate degradată, ceva ce pluteşte între existență şi neexistență. Pentru gîndirea modernă, care a sistematizat teoria cunoştinței şi a ajuns la concluzii idealiste, aparența este modul cum realitatea se proiectează într-o conştiință. Aparența este o transfigurare subiectivă a realității. Aşadar, aparența este cu totul diferită de realitate. Să examinăm cum se prezintă materialismul şi idealismul (spiritualismul) în lumina deosebirii dintre realitate şi aparență, deoarece amîndouă se folosesc din plin de această distincție fundată idealist. în cadrul materialismului, distincția este un cerc vicios. A spune că spiritul este „în realitate" materie sau mişcare materială, dar că el „apare" totuşi ca spirit, deci ca factor eterogen, înseamnă a admite, ca dată dinainte, o conştiință, datorită căreia materia este transfigurată în aparență psihică, în reprezentare. Cercul vicios este evident. Mai favorabilă spiritualismului (idealismului) este concluzia subiectivistă a teoriei cunoştinței. Dacă este adevărat — ceea ce noi nu admitem — că realitatea este transfigurată, cînd ea este dată unei conştiințe, nu este un cerc vicios, nu este o absurditate să afirmăm că ceea ce în sine este de ordin spiritual apare unei alte conştiințe ca material sau ca spațial. Noi respingem transfigurarea spiritualistă ca afirmație gratuită pentru alt motiv : ea enunță un fapt imposibil de controlat. Dacă nu-mi este dată şi realitatea în sine, ci numai aparența, nu ştim dacă ele diferă sau nu. Apoi spațialitatea nu poate aparține conştiinței care, pentru spiritualist, este imaterială, aspațială. Trebuie dar să renunțăm de a utiliza teoria cunoştinței cu rezultatele ei arbitrar idealiste în disputa on-

tologică dintre materialism şi spiritualism. Din nefericire, chiar pînă astăzi, gînditori serioşi apelează la teoria cunoştinţei pentru a pune cu uşurinţă la pămînt materialismul sau, ceea ce este mai obişnuit, pentru a promova spiritualismul. Începem acum să examinăm doctrinele clasice.

Materialismul este cea mai sistematică şi coerentă dintre doctrinele consacrate. Ea s-a menţinut aproape neschimbată, în caracterele ei fundamentale, de la atomismul lui Democrit pînă la materialismul vulgar al secolului al XlX-lea. Totuşi sînt deosebiri de nuanţe între materialismul vechi şi cel nou. Osw. Kiilpe a deosebit trei specii de materialism : a) *ecvatic* (spiritul este el însuşi de natură materială) ; b) *atributiv* (spiritul nu este un fel de materie, ci un atribut, o proprietate a materiei, o mişcare sau o forţă) ; c) *cauzativ* (spiritul este un produs al materiei, este cauzat de materia superior organizată în creier, este o „funcţie a creierului", dar el însuşi nu este cu necesitate nici un fel de materie, nici un atribut al materiei) (O. Kiilpe, *Einfiihrung in die Philosophie,* ed. a XII-a, 1928, p. 220). Clasificarea este în genere primităj uneori sub alte denumiri; ea exprimă exact o realitate istorică. Din cele trei specii de materialism, cea dintîi coresptinde gîndirii antice. Spiritul nu este materia obişnuită, grosolană, nu este nici măcar identic cu atomii de rînd, ci este o materie specifică, mai fină, atomi de foc, mai mici, mai netezi şi mai mobili. Cum vedem, de la început materialismul a fost nevoit, pentru a materializa sufletul, să introducă un dualism chiar în sînul materiei. Materialismul ecvativ n-a rămas cantonat în gîndirea antică. Dr. Jăger considera sufletul ca fiind constituit din atomi şi a inventat o cunoscută flanelă pentru a împiedica ieşirea din corp a atomilor psihici. Unul din materialiştii germani care în jurul lui 1850 au iscat disputa materialismului, Karl Vogt, a devenit celebru prin adagiul său : „precum ficatul secretează fierea şi rinichiul urina, tot aşa creierul secretează sufletul". Desigur, un Vogt îşi da seama că o secreţie trebuie să fie captată într-o eprubetă ca orice secreţie sau produs material şi că nimeni n-a izbutit să observe o asemenea secreţie. De aceea el trebuie să fi conceput secreţia psihică de altă natură decît secreţia pur materială. Dar ce sens poate avea o secreţie psihică ? Ea scapă observaţiei externe directe sau indirecte (prin aparate), observaţie căreia îi este accesibil tot ce are natura materială. In ascuns, dualismul se strecoară şi de data aceasta în materie. Pe scurt, eterogenitatea psihicului rămîne neexplicată în materialismul ecvativ. Structura materialismului atributiv nu se deosebeşte apreciabil de aceea a materialismului ecvatic. Retragerea tactică în atribut sau proprietate a materiei nu întăreşte materialismul. Dacă mişcarea sau forţa nu este luată în sensul general de schimbare în genere, ci în sensul precis de schimbare locală (spaţială), atunci spiritul trebuie să fie dat percepţiei externe ca orice altă mişcare. Nu se poate ca psihicul-mişcare să fie imperceptibil şi totuşi el să fie conştient de sine. Dar chiar dacă ar fi perceptibil unor aparate speciale, care ar înregistra mişcările cerebrale, n-am putea vedea decît deplasări, unde electromagnetice, nu însă emoţii, reprezentări, idei. Ne reamintim că materialismul nu poate recurge la distincţia dintre realitatea obiectivă şi aparenţa subiectivă. Dezorientarea doctrinei materialiste se vădeşte tocmai în cadrul acestui al doilea tip de materialism.

Buchher, în cunoscuta sa operă *Forţă şi materie* (1855), defineşte su-

fletul în trei feluri : este o mişcare (tipul atributiv), este un efect al mişcării (se apropie de tipul al treilea, cauzativ), în sfîrşit este legat indisolubil de mişcare (soluţie mai degrabă paralelistă).

A treia specie de materialism este nouă şi a luat naştere din decepţiile provocate de primele două. în formularea acestui tip de materialism nu se manifestă de îndată noutatea. Spiritul nu este nici un fel de materie, nici un atribut al materiei, ci un efect, un produs, o„ funcţie" a ei. Esenţial este modul cum se determină natura acelui produs material. Dacă produsul este tot o materie sau un atribut al materiei, nu avem în faţă ceva nou în istoria doctrinei. Noutatea există totuşi. Produsul sau funcţia creierului nu este de ordin material, ci de ordin imaterial, spiritual. Spiritul este un produs, un efect, o funcţie a creierului, deci a materiei. Dificultatea este acum să înţelegem producerea de către materie, fie şi superior organizată ca creier, a unui efect imaterial. Ar fi o situaţie unică în istoria lumii. O asemenea soluţie nu este totuşi absurdă. Hegelianismul ne-a obişnuit să gîndim dialectic, adică să admitem că o noţiune sau chiar o realitate concretă se transformă în contrariul ei, fără ca totuşi ea să dispară în produsul ei. Aceeaşi- lecţie se desprinde din „evoluţia creatoare" (H. Bergson) sau „evoluţia emergentă" (Lloyd Morgan, Samuel Alexander, C. Stumpf etc), care au dovedit că există în univers „puncte nodale", posibilităţi de apariţie a ceva nou faţă de antecedente. Noi cunoaştem încă prea puţin materia pentru a decreta dogmatic, *a priori* ce poate ea şi ce nu poate. De aceea nu îmbrăţişăm optimismul celor ce cred că materialismul este o doctrină învechită, definitiv lichidată sau, cel puţin, uşor de respins. Materialismul are meritul de a împiedica filozofia să alunece în soluţii mîngîietoare, în contradicţie cu fapte evidente. Să nu facem din critica materialismului un simplu joc. C. Stumpf, un gînditor prob, priveşte de sus materialismul „vulgar", fără a preciza dacă există şi un alt fel de materialism. Materialismul vulgar, scrie Stumpf, stă în afara punctelor de vedere posibile *(Erkenntnislehre,* II, p. 802). Materialismul răstoarnă starea reală de lucruri : psihicul, care este nemijlocit sigur în realitatea lui, iar în calitatea sa este perfect transparent cunoştinţei, nu există în adevăr, iar ceea ce este cunoscut pe căi indirecte şi în mod ipotetic, lumea materială, este considerată ca nemijlocit evidentă. Stumpf se foloseşte dar de vechiul argument idealist : ne putem îndoi de lumea materială, dar nu de existenţa propriei conştiinţe. Este fals că propria existenţă este sigură[27], independent de existenţa lumii.

Sînt fapte care pledează puternic, convingător pentru materialism, întîi este *imensitatea* lumii materiale faţă de fragilitatea şi precaritatea vieţii spirituale. Materia are o realitate impunătoare, strivitoare. Evoluţionismul modern a adus noi întăriri materialismului. El arată că viaţa psihică superioară a apărut pe pămînt tîrziu, şi că s-a dezvoltat paralel cu sistemul nervos, îndeosebi cu encefalul. De asemenea, dezvoltarea omului de la naştere pînă la moarte ne documentează dependenţa cantitativă şi calitativă a vieţii psihice de substratul material nervos. Mai ales medicina demult a promovat materialismul şi de aceea W. James a vorbit de „materialismul medical". Patologia a confirmat rolul substratului nervos şi al funcţionării lui în desfăşurarea vieţii sufleteşti. Dependenţa sufletului se arată în mod clar îndeosebi în acţiunea secre-

ţiilor interne. O singură umbră apare în tabloul favorabil materialismului : nu numai materia influenţează spiritul, dar şi spiritul exercită influenţă asupra corpului, ca în stările de tristeţe şi de bucurie. Produsul acţionează puternic asupra producătorului. Mai ales un fapt trebuie să tulbure pe materialist: sinuciderea. Glontele tras în creier printr-un act voluntar, deci printr-o activitate cerebrală, distruge această activitate. Creierul se distruge pe sine. Dacă forţa organului cerebral, scrie Feuerbach (op. *cit.,* voi. II, p. 138), este forţa gîndirii, explică-mi cum exteriorizarea forţei poate distruge forţa însăşi ? Dar de ce să vorbim de sinucidere ? Aceleaşi acte, dar cu alt tîlc, explică moartea înţeleptului şi a eroului. De ce idealul are atîta putere asupra organismului dacă ideea este numai un produs al organismului ? Dacă spun că gîndirea este simplă „activitate cerebrală", n-am dreptul să pun punct şi să trec mai departe, mulţumit de răspunsul meu. Nu ştiu încă mare lucru despre gîndire dacă o consider doar o activitate cerebrală. Este ea numai o activitate cerebrală sau este mai mult decît activitate cerebrală ? Dificultatea este recunoscută de un fost idealist, trecut în tabăra materialismului, de L. Feuerbach. „Prin aceasta că s-a numit gîndirea o activitate cerebrală nu s-a spus încă ce este gîndirea. Prin această determinare ştim *aproape nimic* despre gîndire ; această determinare nu determină, nu oferă o idee, o noţiune. Aşadar, gîndirea trebuie să fie mai mult, trebuie să fie cu totul altceva decît pură activitate cerebrală" *(Sămtliche Werke,* II, p. 133). Prin urmare, este o deosebire tranşantă între a spune că conştiinţa este o activitate cerebrală şi a spune că este *numai* o activitate cerebrală. Conştiinţa poate fi legată recesiv de activitatea cerebrală, fără a fi *numai* activitate cerebrală.

Am respins categoric argumentul epistemologic invocat împotriva gîndirii de la Schopenhauer pînă astăzi de Otto Liebmann, E. Adickes, mai recent de Erich Becher *(Einfiihrung in die Philos.,* 1926, p. 182). Teza idealistă este, cum am încercat să dovedim, un materialism camuflat de un fond mistic ; ea se reazemă pe „interiorizare", pe transformarea sufletului într-un cazan în care fierb stări de conştiinţă şi se fabrică tot felul de produse „imateriale". Dacă răpesc conştiinţei orice fel de spaţializare, cum dealtminteri o cere stăruitor însuşi idealismul, nu mai pot vorbi de procese şi produse interioare. Conştiinţa nu falsifică realitatea, ci o dezvăluie în existenţa şi conţinuturile ei. De conştiinţa mea depinde numai *cunoaşterea* materiei, nu *existenţa* ei. Cunoscînd materia, nu o transformăm într-o reprezentare „interioară". Glontele nu este o simplă reprezentare a mea, fiindcă el poate suprima conştiinţa cînd el a făcut să înceteze activitatea cerebrală. Eroarea idealismului este dubla localizare a conştiinţei în corp şi a reprezentărilor în conştiinţă (deci tot în corp). Conştiinţa nu este nici în corp, nici în afară de corp, deci ea nu poate fi inclusă în corp, nici exclusă din corp. O conştiinţă inclusă în corp este considerată ca un corp minuscul cuprins într-un corp mai mare. Căci, cum observă şi Feuerbach, numai un corp poate fi în alt corp sau în afară de el. Spiritul este legat de corp nu în mod fizic, sensibil, material, ci în mod spiritual, adică într-un mod care nu alterează specificul conştiinţei (Feuerbach, *Sămtliche Werke,* voi. I, p. 58). De aceea sună ca o naivitate întrebarea idealistă : cum poate fi spiritul dependent de materie, dacă materia este un agregat de senzaţii,

reprezentări şi idei ? Surîdem citind cuvintele de altă dată ale lui Em. Boutroux : „reducerea sufletului la materie este o reducere a sufletului la sufletul însuşi" („Revue bleue", 1888, p. 806).

—-—Dacă respingem argumentul epistemologic al idealismului, concepţia reducţionistă opusă materialismului, *spiritualismul,* nU se află într-o situaţie logică mai solidă. Spiritualismul satisface animismul originar şi eternul misticism, dar se loveşte de o altă absurditate : spiritul imaterial apare *altora* ca materie şi spaţializare. De altă parte, dacă acceptăm că materia produce spiritul, trebuie să acceptăm şi teza contrară : spiritul produce materia. Cu apreciabila deosebire că infinitatea materiei minimalizează rolul spiritului, în timp ce precaritatea spiritului, mereu ameninţat de năpraznice procese materiale, nu justifică pretenţiile creatoare de materie ale spiritului./Leibniz este cel dintîi gînditor care a dezvoltat un sistem spiritualist de vaste proporţii : lumea este constituită din atomii sau „unităţi" spirituale, numite cu termenul pitagoreico-platonic de *monade.* Dar el începe să facă concesii dualismului, fiindcă nu admite că fumea este formată din monade de aceeaşi natură. Monadele formează o ierarhie, de la cele oarecum aţipite, fără memorie şi conştiinţă clară de sine ale materiei brute, pînă la cele cu memorie şi cu grade de conştiinţă mai înalte ale sufletelor propriu-zise. ^Spiritualismul este nevoit să devină, ca şi materialismul, dualist pentru a respecta faptele./Ce semnificaţie mai are enunţul că materia anorganică, în cantitate infinită, este de ordin spiritual, dacă o tratăm ca şi cum ar fi simplă materie inertă, brută ? Noi nu luăm în serios ideea că materia este de ordin spiritual; altminteri dominarea ei prin tehnică ar fi o violentare spirituală, o amorală cruzime. Este drept că şi oamenii, ca să nu mai vorbim de animale, au fost supuşi violenţei şi trataţi ca nişte lucruri, dar în asemenea cazuri era un fapt trăit de cel ce se comporta violent. Dar nimeni n-a avut conştiinţa că este crud întrebuinţînd violenţa faţă de ape, munţi, nisipuri etc. Alte motive decît cele curat teoretice, motive subiective, religioase, în luptă cu structura ştiinţei moderne, au întreţinut pînă în zilele noastre spiritualismul, „psihomonismul", cum îl numeşte olandezul G. Heymans *(Einfiihrung in die Metaphysik,* ed. a IlI-a, 1921)./Psihomonismul este un materialism răsturnat./„Materialismul se simte determinat de faptele experienţei de a .jieelara conştiinţa ca identică cu procesele cerebrale : la o cercetare .mai de aproape el va avea să precizeze această propoziţie, întîi în sensul că *conştiinţa* este identică cu obiectele care *sînt percepute* ca procese cerebrale, al doilea va trebui să concedă că despre aceste obiecte nu se poate spune decît identitatea lor cu conştiinţa. Tocmai aceasta afirmă monismul psihic" (op. *cit,,* p. 291). în adevăr,/dacă sufletul este un proces material, cerebral, iar acesta este dat numai ca percepţie, cum percepţia este un act de conştiinţă, se înţelege uşor că materia în genere, nu numai creierul, este un proces psihic. /

Posibilitatea de a explica legătura psihofizică prin structura „unităţii", adică a „reducerii" unui termen la altul, prezintă încă un tip care este specific modern : *paralelismul psihofizic.* Paralelismul recunoaşte, în opoziţie cu doctrinele cercetate ~şTîn acord cu dualismul,[eterogenitatea celor doi termeni, ireductibilitatea unuia la altul, dar explică legătura lor prin identificarea lor într-un al treilea termen, care totuşi

„se manifestă", se „exprimă" în cele două aspecte sau serii.} în general doctrina, din prudență, nu insistă asupra celui de al treilea termen, prin care cei doi termeni cunoscuți sînt identici. Prudența este explicabilă, fiindcă este imposibil să descoperim o realitate total deosebită de materie şi de spirit. Teoria se mulțumeşte să afirme identitatea lor. Din identitate derivă alte două note caracteristice paralelismului : @ cele două manifestări nu stau în raport cauzal, nu se influențează reciproc ; există raport cauzal numai între termeni fizici sau numai între termeni psihici, dar nu există raport cauzal între termeni psihofizici ; Q≽ cele două manifestări nici nu au nevoie să se influențeze cauzal, fiindcă ele corespund în mod necesar şi se dezvoltă *paralel:* fiecărei manifestări fizice îi corespunde necesar, datorită identității lor, una psihică şi invers.

Formulat întîi în mod sistematic de Spinoza, paralelismul psihofizic a cucerit treptat secolul al XlX-lea mai ales prin G. Th. Fechjner, şi a fost îmbrățişat de mulți oameni de ştiință, după ce a primit diferite corecturi şi adaptări. Teoria se mlădia uşor şi îngăduia folosirea metaforelor. Se vorbea de cele două aspecte, laturi sau forme ale aceleeaşi realități, cum sînt concavul şi convexul, exteriorul şi interiorul, traducerile în limbi deosebite ale aceluiaşi text sau punerea aceloraşi termeni în relații deosebite, ajungând astfel fie la corp, fie la suflet (W. Wundt, E. Mach).?Fechner mai propune o comparație : sistemul so-_ Iar este copernican văzut de pe soare şi ptolemaic văzut de pe pămîntj? Aci nu mai avem două lucruri, ci două puncte de vedere asupra aceluiaşi lucru, din care unul este cel adevărat, iar celălalt este fals. Ca toate metaforele, şi acestea nu rezistă criticii, fiindcă nu ne este dat, în cazul paralelismului, textul originar alături de traduceri sau linia curbă care prezintă dublul aspect concav şi convex. Al treilea termenJ în care coincid cei doi termeni cunoscuți, nu ne este cunoscut.)

Succesul paralelismului a fost explicat prin îndoitul avantaj, ştiințific şi religios. în cadrul paralelismului, se putea admite şi o strictă înlănțuire cauzală în lumea materiei, excluzînd intervenția factorilor imateriali, dar şi o înlănțuire psihică universală, un fel de însuflețire universală, cum cerea o religiozitate accentuat panteistă. Fechner însuşi era un credincios şi un mistic. Erau îndestulate astfel şi principiile ştiințifice fundamentale ale ştiinței naturii, principiul cauzalității închise a naturii şi principiul conservării energiei, şi nu mai puțin nevoile „interioare" ale inimii, care postulau reintegrarea spiritului omenesc şi divin izgonit din ştiința naturii.CDoctrina este departe de a fi unitarăj'Ludwig Busse, în clasica sa operă *Geist und Korper,* ed. a Il-a, 1913, deosebeşte următoarele tipuri_ de_paralelism : ^i)> după *cantitate,* paralelismul este sau parțial (orice proces psihic are paralel un proces fizic, dar nu orice proces fizic are paralel un psihic), sau universal (oriunde există un proces fizic, există şi unul psihic) ; după *modalitate,* paralelismul poate fi *empiric,* un simplu principiu regulativ, metodologic, o ipoteză de cercetare ştiințifică (W. Wundt, H. Munsterberg) sau *metajizic,* un principiu constitutiv care rezolvă problema în chip dogmatic, delăsînd-o în suspensie, asemenea celui empiric. Paralelism consecvent este numai cel metafizic, combinat cu cel universal; 6Ş> în sfîrşit, după *calitate,* paralelismul este cu tendință materialistă sau dua-

listă, cu tendință monist-realistă sau monist-idealistă. Paralelismul tendință materialistă **a** fost numit de C. STumpf „teoria umbre] *(Schattentheorie)* sau în genere epifenomenism. El susține că proce: psihice sînt concomitente cu cele fizice, ori de cîte" ori unul din ace: este cauzat de alt proces fizic, în timp ce concomitentul psihic nu e* cită nici o acțiune, asemenea unei umbre sau epifenomen. {Paralelisi dualist împarte lumea în două jumătăți care își corespund perfect, într-un mod de neînțeles.\;E1 duce sau la dualismul consecvent al țiunii reciproce sau la unul din celelalte două cu orientare monistă, c încearcă să explice paralelismul. Paralelismul monist-realist_este **ai** pe care l-am descris ca tipic :/materia şi spiritul sînt expresii ale **E** leiaşi substanțe reale, care în sine nu este_nici^materie, nici spirit identitatea lor — identitatea lor explică desfăşurarea paralelă./Par; lismul monist-idealist_explică_ perfecta corespondență^prin considerî seriei spirituăle~ca-reală, iar **a** seriei materiale ca fenomenală» ca m; festație secundară. Ceea ce este dat direct în percepția internă ca sui este dat indireet în percepția externă ca corp. Deşi acest paralelism este autentic, cum nu este nici cel parțial sau cel empiric, el s-**a** buct de simpatia multora (F. A. Lange, W. Wundt, Fr. Paulsen, H. Spen E. Mach, H. Hoffding, Ebbinghaus, G. Heymans, R. Eisler, Strong, A. net etc). Astfel, pentru Binet, pe urmele lui Mach, senzația însăşi < fizică, dar capacitatea de **a** avea senzații este psihică. Sufletul este talitatea actelor ; corpul este totalitatea conținuturilor acestor acte. fletul, ca totalitate de acte, nu poate fi o existență autonomă, fiin existență „incompletă", care se cere întregită prin corp : „spiritul materia, reduşi la esențial, la conştiință şi obiectul acesteia, forme un tot natural, şi dificultatea constă nu de **a**-i uni, ci de **a**-i sepe (A. Binet, *L'âme et le corps,* p. 188—189).

Neajunsurile paralelismului sînt pe cît de numeroase, pe atît ruinătoare. ©) A. Binet afirma că dificultatea este de **a** separa corpu sufletul, nu de **a**-i uni. Dar cum să unim pînă la identificare două i lități atît de eterogene, cum să adunăm unul şi cu unul fără **a** obl doi, ci un unul, încă mai categoric ? Cum să înțelegem că aceeaşi re tate este şi materie şi spirit, dar totuşi în ea însăşi nu este nici mate nici spirit ; cum se face că aceeaşi realitate se manifestă în două **a** bute radical deosebite ? **[Vorbind** de „aceeaşi realitate", nu înțeleg însuşi faptul fundamental de **a** fi real, relația de acțiune, căci aceî poate fi prezentă în cele mai diverse calități, ci înțelegem o **călii** reală fundamentală, o „substanță" care ea însăşi nu este nici mate nici spirit, dar se exprimă sub două calități eterogene, chiar sub **ii** nite calități (Spinoza**£>Q)** Pentru **a** uni cele două calități eterogene, trebuie să ştim, fie şi vag, în ce constă identitatea lor. Aceasta răm un X şi de aceea Spencer situează unitatea lor în domeniul incogr cibilului, ceea **ce** înseamnă un refuz de explicație. *(Ş)* Paralelismul *t* artificial, fiindcă împarte lumea în două jumătăți fară nici o legat cauzală între ele şi totuşi perfect paralele. De aceea, paralelismul 1 buie să aibă drept concluzie în viața omenească teoria omului-auton întreaga viață individuală şi istorică a omenirii este determinată cauze fizice şi fiziologice, **nu** de cauze psihice care sînt numai concoi tente **cu** cele fizice. Nu ideile **au** determinat mişcarea condeiului

Kant, cînd a scris *Critica rațiunii pure,* ci procese fiziologice, pe care le-au însoțit paralel idei, fără ca acestea să se amestece în elaborarea operei. Ideile s-au determinat unele pe altele, ca şi cum n-ar exista creier sau o lume materială. Orice senzație este condiționată de o altă senzație, nu de procese fizice şi fiziologice. Tot aşa actul voluntar nu este urmat de o mişcare a brațului, ci de un alt proces psihic necunoscut, numai presupus. Ce devine monismul, unitatea în ipoteza paralelistă ? **(în** loc de o singură lume, două lumi stau una lîngă alta fără nici o legătură reală între ele^^) Paralelismul nu respectă nici măcar desfăşurarea paralelă a celor două serii. Sînt procese psihice foarte importante, cum este de exemplu unitatea conştiinței, judecata afirmativă sau negativă (Al. Hofler) care nu au un corespunzător fiziologic. De asemenea, mici diferențe fizice, de exemplu de ordin grafic, în textul unei telegrame alarmante, produc disproporționat de mari manifestații psihice. Nenumărate sînt procesele fizice ale creierului, constituit din electroni, şi totuşi viața psihică este unitară şi simplă. Dacă comparăm unitatea unei senzații de văz cu nenumăratele mişcări de electroni, care sînt baza materială a senzației, constatăm o prăpastie între corp şi suflet. §)(Dacă cei doi termeni ar fi perfect paraleli, ar trebui ca în momentul morții, cînd sufletul dispare, să dispară şi corpul,) în realitate corpul îşi păstrează în genere şi cel puțin cîtva timp structura, f) H. Bergson denunță paralelismul ca un „paralogism psihofiziologic", ca o „iluzie filozofică". Paralogismul constă în oscilația continuă între interpretarea idealistă şi cea realistă. în adevăr, în cadrul idealismului dispare paralelismul, fiindcă şi creierul este o imagine, cum este orice alt corp. Dacă totuşi paralelismul se menține, este numai fiindcă, în ce priveşte creierul, se trece la notația realistă, aşadar fiindcă procesele cerebrale sînt considerate drept realități paralele tuturor reprezentărilor. Dar atunci ajungem la absurditatea că o parte din lumea materială, creierul, cuprinde întreaga realitate materială (vezi *Le cerveau et le pensie,* în voi. *L'energie spirituelle,* p. 210). Toate aceste argumente, precum şi altele, au făcut pe H. Driesch să exclame : „paralelismul psihomecanic nu va mai ridica fruntea" *(Grundproblem der Psychologie,* p. 240).

Dualismul, multă vreme respins ca „teologic" şi neştiințific, reînviază cu puteri proaspete, în primul rînd pentru a explica legătura dintre materie şi spirit, fără a recurge la reduceri moniste, pe temeiul a două ipoteze : (§) materia şi spiritul sînt eterogene ; (6) conexiunea lor se explică prin *relația* de cauzalitate sau de~~acțiune materială. Eterogenitatea celor doi termeni nu mai este un obstacol pentru interacțiunea lor. Formulat clar de Descartes, dualismul face greşeala, explicabilă istoric, de a recurge la noțiunea de substanță şi astfel de a ridica problema comunicării „substanțelor" eterogene. De aceea, dualismul se loveşte de la început de mari greutăți', de care caută să scape prin ipoteza ocazionalistă (Malebranche) sau a armoniei prestabilite (Leibniz), iar în cele din urmă înlocuieşte substanța prin procese empirice sau fenomene. Astăzi dualismul este o filozofie rezemată numai pe experiență ; două feluri eterogene de fapte stau în raport de cauzalitate reciprocă. Dacă dualitatea este reală, dacă este impusă de fapte, oricît de puternică ar fi tendința monistă a spiritului, ea trebuie să se supună realității, nu „nevoilor logice". Printre gînditorii mai noi, logicianul Ch. Sigwart

apără dualismul, la început fără răsunet. Dar psihologul Osw. Kulpe îl admite în 1895 ca soluție superioară în a sa excelentă *Introducere în filozofie.* în 1896, Cari Stumpf, la Congresul internațional de psihologie, pledează cu succes pentru teoria acțiunii reciproce, iar în 1898, Joh. Rehmke, în cuvîntarea sa rectorală, aduce noi argumente pentru interacțiunea psihicului şi fizicului. Cuvîntarea intitulată *Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele* a fost tipărită din nou în *Gesammelte philosophische Aufsätze,* 1928. Adăugăm că Rehmke a dezvoltat concepția sa împotriva paralelismului în studiul *Wechselwirkung und Parallelismus,* în opera de omagiu colectiv pentru Rudolf Haym în 1902. L. Busse publică în 1903 opera *Geist und Korper,* care este studiul cel mai dezvoltat asupra dualismului şi adversarilor acestuia, cu concluzii în favoarea dualismului. Şi în cazul dualismului vom cîntări, după propunerea lui Busse, avantajele şi dezavantajele teoriei acțiunii mutuale dintre materie şi spirit.

Avantajele sînt numeroase.(Ideea acțiunii reciproce şi a influenței mutuale dintre corp şi suflet stă mai aproape de experiența naturală. Putem înşira uşor exemple. O supărare tulbură digestia, dar şi o indigestie indispune sau tulbură buna dispoziție. 6) Nu împarte realitatea în două jumătăți fără o legătură cauzală între ele. Paralelismul ține loc de legătură cauzală, dacă presupunem că materia şi spiritul sînt identice — o identitate misterioară. *0* Istoria şi cultura pot fi mai bine explicate decît în paralelism. 6) Dualismul respectă autonomia şi proprietățile specifice ale spiritului, avantaj care poate fi pus pe primul plan din punctul de vedere al vieții, al practicii. Aceste avantaje au asigurat dualismului un succes trainic de la forma lui vulgară şi de la modalitățile lui în filozofia veche pînă la forma superioară din filozofia lui Descartes. în sfîrşit, nu trebuie să uităm că dualismul era implicat în hchiar structura ştiinței moderne, care exclude din lumea fizică factorii psihici, despărțind cu strictețe materia şi spiritul. De aci succesul paralelismului, care ştia să ocolească dezavantajele dualismului, ca şi succesul monismului materialist sau idealist. Dacă materia este activă autonom fără intervenția spiritului, dacă materia şi spiritul sînt deosebite, trebuia să fie integrate spiritul şi materia într-un mod sau altul.

Care sînt acum dezavantajele dualismului ? a) S-a arătat de la început dificultatea de a admite un raport cauzal între factori atît de eterogeni. Răspunderea dificultății o avea nu însuşi dualismul, ci modui de a înțelege raportul cauzal. Acțiunea cauzală era înțeleasă ca o „influență fizică" *(influxus physicus),* în care ceva din cauză trecea în efect. Cum era de conceput ca ceva material să treacă în spiritual şi invers ? Raportul cauzal cerea factori de aceeaşi natură. Din motive teologice, ocazionalismul şi armonia prestabilită, care este tot un ocazionalism, nu admit trecerea de la cauză la efect, „influența", nici în seria omogenă. Concepția cauzalității ca un raport sintetic între termeni eterogeni, şi anume ca un raport de condiționare, fără ca ceva să treacă de la cauză la efect, anulează dificultatea ridicată de cauzalitate. Ne reamintim de la discuția în jurul cauzalității că/efectul depinde mai mult de natura lucrului ce suferă efectul, deci de condiția fundamentală decît de natura cauzei sau a condiției eficiente. /Dacă se admite o cauzalitate psihică, de ce am respinge o cauzalitate psihofizică ? Ştiința cere o cau-

zalitate universală, pe care paralelismul o îngrădeşte cînd este vorba de raportul dintre spirit şi materie. Dacă dualismul nu găseşte un obstacol de netrecut în principiul cauzalităţii, poate că este stăvilit de alte importante principii ştiinţifice, pe care le-a formulat secolul trecut, precizînd astfel aplicarea cauzalităţii în lumea materială, cb^ Un principiu al noii ştiinţe este „principiul cauzalităţii închise a naturii" : orice efect fizic are o cauză fizică şi tot aşa mai departe într-un cerc închis. Nu este loc în lumea materiei pentru acţiunea unei cauze psihice şi nici a unei cauze fizice asupra realităţii psihice. Dar cauzalitatea închisă a naturii nu este o necesitate logică, deoarece nici interacţiunea psihofizică nu este o absurditate. In adevăr, problema nu este dacă fenomenele fizice au cauze fizice — din acest punct de vedere „principiul cauzalităţii închise a naturii" este mai presus de discuţie —,(ci dacă *toate* fenomenele fizice au numai cauze fizice,; Poate că este o prejudecată că natura reprezintă întreaga realitate şi poate că există o cauzalitate închisă a *naturii,* nu a *realităţii.* Oricum am privi principiul cauzalităţii închise a naturii, ca un principiu fundamental şi universal, ci [sau] numai ca un postulat regulativ, el a alimentat şi alimentează concepţia materialistă. Deci obiecţia ridicată în numele acestui principiu este serioasă. O altă obiecţie, poate cu mai multă greutate, este *principiul conservării^energiei* în cele trei aspecte : a) principiul *echivalenţei* în mijlocul transformărilor energetice (pentru orice energie consumată apare o cantitate echivalentă de altă energie) ; b) principiul *constanţei cantitative* a energiei ca sumă a transformărilor echivalente ; c) *principiul entropiei* sau al degradării energiei care este de aceea ireversibil. Primele două aspecte sînt cantitative ; al treilea este calitativ. Nu este locul să examinăm mai adîncit aceste aspecte. Vom spune numai ceea ce este necesar.^Principiul echivalenţei este un principiu al gospodăriei naturii; el afirmă că pentru a avea o energie este nevoie să cheltuim o altă energie echivalentă^ Energiile se transformă unele în altele ; nu se creează şi nu dispar. Principiul se ocupă numai de transformările fizice, dar nu ne spune nimic ce se întîmplă cînd acţiunea cauzală se petrece între corp şi suflet. Mai multă greutate are principiul conservării energiei. In adevăr, s-ar putea ca în raporturile psihofizice să existe o echivalenţă, dar această echivalenţă trebuie să îndeplinească o nouă condiţie : echivalenţa se desfăşoară în cadrul constanţei energetice. Suma totală a energiei în cosmos este constantă. Dacă fizicul acţionează asupra psihicului, se pierde o cantitate de energie ; în caz contrar, acţiunea psihicului asupra fizicului sporeşte cantitatea de energie.

N-au lipsit, cum era de aşteptat, încercări de a concilia principiile fundamentale ale ştiinţei şi interacţiunea psihofizică. O primă tentativă este considerarea psihicului ca o energie specifică alături de celelalte energii fizice, aşa încît cauzalitatea psihofizică respectă constanţa cantitativă a energiilor. Căci, se precizează, principiul angajează numai cantitatea, nu şi calitatea energiilor. Principalii exponenţi ai acestei sinteze sînt filozofii H. Hoffding şi Osw. Kiilpe, precum şi chimistul Wilh. Ostwald, reprezentant al energetismului contemporan. încercarea a avut un slab răsunet, în primul rînd fiindcă energia psihică nu poate fi măsurată, supusă calculului ca orice energie datorită muncii ei mecanice.



Este adevărat că experiențele lui Rubner la cîini şi Atwater la oameni au demonstrat că organismul este un transformator energetic, deci că el, pentru a cheltui energie, trebuie să primească energia echivalentă prin hrană etc. Experiențele nu vorbesc decît de energii materiale, primite şi cheltuite prin mişcare, nu de o energie psihică. Noi simțim că spiritul este, cum spune Paul Valeiry *(Variete,* III, p. 216), o „putere de transformare" cu totul deosebită de celelalte energii, pe care spiritul se străduieşte să le transforme, să le unească sau să le despartă. A fost nevoie să se traseze alte ipoteze pentru a face să se acorde principiile ştiințifice cu interacțiunea psihofizică. Vom înşira cîteva : a) O soluție comodă declară că principiul conservării energiei se aplică numai la procesele materiale, deci la cauzalitatea fizică, dar nu se aplică la cauzalitatea psihofizică. In acțiunea fizicului asupra psihicului nu este angajată nici o transformare energetică, b) Psihicul, acționînd asupra fizicului, nu aduce o energie nouă, ci numai transformă energia fizică potențială în energie fizică actuală. Dar această simplă transformare nu cere o cheltuială energetică' fie şi minimală, o modificare infinitezimală a bilanțului energetic ? 6) O ipoteză mai fericită a fost numită „ipoteza cauzei şi a efectului dublu". Orice cauză fizică are un efect fizic, iar lateral produce şi" un efect psihic, şi tot aşa o cauză psihică produce un efect psihic, iar lateral are şi un efect fizic. Ideea dublului efect a fost emisă în 1894 de Joh. Rehmke, în ediția I a operei sale *Lehrbuch der dllgemeinen Psycholgie.* Rehmke admite însă numai că fizicul are un dublu efect, fizic şi psihic, nu şi psihicul, care nu poate acționa direct asupra altui psihic, nici măcar asupra sa : nici un individual nu acționează direct asupra sa, ci numai indirect, cu ajutorul altora. Dificultatea acestei ipoteze provine tot de la principiul conservării : cauza fizică trece integral în efectul fizic ; cum mai poate ea să producă şi un efect psihic ? Pentru a produce şi un efect lateral, cauza trebuie să sacrifice oricît de puțin din cantitatea sa energetică. Q) O ultimă posibilitate a fost schițată de însuşi promotorul interacțiunii psihofozice în cugetarea modernă şi totodată al principiului conservării cantitative a mişcării, de Descartes : psihicul nu produce o mişcare, ci numai modifică *direcția* mişcării şi tot aşa fizicul nu produce o stare sufletească, ci modifică direcția, cursul vieții psihice. Psihicul are numai un rol de conducere. L. Busse susține că şi simpla conducere sau direcționare presupune o cheltuială de energie. Alți gînditori mai recenți, ca Hans Driesch *(Leib und Seele,* ed. a III-a, 1923) şi Erich Becher *(Einfiihrung in die Philosophie,* 1926, p. 225 şi urm.), nu sînt atît de riguroşi. Conducerea psihică nu reclamă o cheltuială energetică. Avem convingerea că ipoteza aceasta, corect interpretată, rămîne valabilă, adică nu ştirbeşte nici un principiu al ştiințelor naturii. Dacă închidem dosarul, cu rezultat negativ, şi asupra acestei încercări de conciliere, trebuie să constatăm impasul în care se află teoria interacțiunii psihofizice nu din cauza experienței, ci din cauza unor principii ştiințifice prea strict aplicate.

în literatura engleză, interacțiunea psihofozică a fost legitimată cu multă abilitate de psihologul William Mac Dougall, în opera *Body and Mină, a dejence of animism;* J. B. Pratt, [înj *Matter and Spirit,* iar H. Wildon Carr, în studiul *L'interaction de l'esprit et du corps,* („Revue de Metaphysique et de Morale", 1918) sînt pentru o consecventă

dualitate, dar odată cu paralelismul resping şi cauzalitatea psihofizică, dar admit o „solidaritate" între două sisteme individuale care se completează în vederea aceluiaşi scop.

In concluzie, nu este principial exclus ca o cunoaştere mai adîncă a problemei psihofizice să ne arate că nu există un conflict — conflictul cel mai grav — între dualismul interacţionist şi principiul constanţei energetice. Dacă totuşi persistă conflictul, atunci nu faptul interacţiunii, ci însuşi principiul constanţei trebuie să fie reexaminat, pentru a-i aprecia natura (este o lege inductivă sau un postulat ?) şi sfera ei de aplicare (cuprinde întreaga realitate sau numai o parte ?). Filozofia contemporană caută, alături de principiul conservării, un principiu al noutăţii, al calităţii. Lucrarea de faţă se integrează în această străduinţă.

In disputa dintre paralelism şi interacţiunea psihofizică, aceasta din urmă părea că izbuteşte să aibă ultimul cuvînt şi să se reabiliteze chiar faţă de ştiinţele numite exacte. Un ultim expisod al disputei aduce pe primul plan paralelismul sub un aspect ce pare nou, fiindcă are ca axă noţiunea de „expresie", noţiune considerată ca „fenomen originar". ' La rîndul ei, această noţiune se reazemă pe noţiunea de „întreg" sau „totalitate". (Omul este o „persoană", un „întreg", în care fizicul şi psihicul nu pot fi despărţiţi, ci sînt intim, de nedespărţit legaţi, aşa încît conexiunea lor prin acţiunea mutuală devine de prisos.^Cum am văzut, H. Wildon Carr se mişcă şi el pe această linie, păstrînd totuşi dualismul. Forma tipică a legăturii totalizante prin „expresie" este limbajul. Fizicul este *expresia* psihicului. In limbaj, în expresia emoţiilor fizicul şi psihicul nu^TJot fi despărţiţi, ei sînt solidari, alcătuiesc o totalitate, o persoană indivizibilă. Totalitatea, persoana este oarecum „neutrală". Ea posedă două feluri de procese care nu pot fi atribuite exclusiv nici corpului, nici conştiinţei (sufletului), ci se raportează indistinct la 6 totalitate personală neutrală. Ideea de expresie ne scuteşte de a apela la noţiunile de substanţă şi cauzalitate ; ea face din corp o expresie sau un simbol al unui *sens* psihic. In filozofia contemporană teoria expresiei a fost dezvoltată în genere de gîndirea germană şi mai ales de Ludwig Klages. Conexiunea corp-suflet este conexiunea primordială, fără nici o asemănare cu cea cauzală, analoagă cu aceea simbolică dintre semn şi semnificat (L. Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins,* 1921, p. 26 şi urm.). Relaţia psihofizică este prototipul raportului simbolic. Concepţia este îmbrăţişată de neocriticistul Ernst Cassirer. „Nu înaintarea în lumea metafizicii, într-o lume care este clădită de precădere prin mijlocirea noţiunii de substanţialitate şi cauzalitate, şi dominată de acestea, ci numai retragerea în fenomenul originar al expresiei *(Ausdruck)* ne oferă aci soluţia" (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* voi. III, p. 116—117). La origine nu există nici „interior", nici „exterior", nici un „în faţă" şi un „în dos", nici cauză de o parte, efect de altă parte, ci exista o conexiune originară, care nu rezultă din elemente disparate, ci care este de la început un întreg plin de sens şi care în sfîrşit se desface în două momente, pentru a se interpreta pe sine prin ele. In favoarea legăturii psihofizice interpretată în lumina noţiunii de expresie s-a pronunţat Aloys Wenzl într-un studiu informativ care fusese destinat să servească drept întregire şi actualizare la o nouă ediţie a operei lui Busse de care noi ne-am folosit pe

larg. „Astfel problema corp-suflet confluează în problema expresiei", conchide Wenzl f*Das Leib Seele-Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit, 1933,* p. 102).

Noua ediție „simbolistă", „expresivistă" a paralelismului nu este mai fundată decît cea veche ; în schimb ea a învățat să se mascheze cu abilitate, o tendință foarte răspândită în confuzionismul gîndirii mai noi. (^Expresia" nu este un substitut mai fericit al raportului psihofizic, ci presupune ca dat dinainte acest raport. Limbajul ca expresivitate tipică presupune că sufletul şi corpul se află în raport **cauzaO** Beci noțiunea de expresie este o problemă, nu o soluție. în cele din urmă ea se refugiază nemărturisit în ideea arbitrară a unei armonii prestabilite între corp şi suflet. Existențialismul sau „ontologia fundamentală" a lui Heidegger escamotează problema psihofizică în „antropologia filozofică" sub numele intraductibil de *Dasgin* („realitate umană") sau sub numele mai banal de „om". Filozofia expresiei se iluzionează că deosebirea dintre corp şi suflet, dacă nu este făcută precis, se şterge în „totalitatea" omului, în „neutralitatea" persoanei. Se confundă de obicei separarea, despărțirea spațială cu simpla deosebire. Corpul şi sufletul pot fi clar deosebiți, fără a fi despărțiți şi fără a scinda omul în două jumătăți. Deosebirea nu suprimă unitatea sau conexiunea lor. Rămîne intactă, nerezolvată marea întrebare : ce este acea unitate sau totalitate psihofizică a persoanei ? Ea este, cum se pretinde, neutrală ? Ce poate fi persoana, totalitatea dacă nu este nici fizică, nici psihică, ci unitatea corpului şi sufletului ? Realitatea nu cunoaşte elemente „neutrale", ci numai elemente fizice şi psihice, alături de care există conexiunea lor, relația dintre ele. Relația nu este legitimată prin identitate paralelistă, fiindcă identitatea suprimă relația odată cu cei doi termeni. Nu; există un termen comun, în care coincid cei doi, un termen care să nu fie nici fizic, nici psihic, în sfîrşit, raportul de expresie este real, dar totodată secundar în cadrul raportului fundamental psihofizic. Simpla constatare a „unității", **a** „conexiunii" totale nu ne dispensează de analiza ei. S-ar putea obiecta teoriei interacțiunii psihofizice că admite o succesiune între — să zicem — tristețe şi lacrimi. în timp ce, după teoria expresiei, ele sînt simultane. Obiecția loveşte o interpretare grosolană a interacțiunii cauzale. Corpul şi sufletul nu sînt realități separate care intră în raport cauzal din cînd în cînd în procese care se succed, ci sînt realități permanent legate care se influențează necontenit într-un circuit ce dă impresia simultaneității. Notăm în sfîrşit că cea mai mare parte a influenței reciproce se desfăşoară pe planul inconştientului, al acțiunii impulsive, nu al acțiunii voluntare./Pe scurt, interacțiunea fizicului şi psihicului nu este intermitentă, ci *permanentă,* tot timpul vieții jfvezi E. Gerlach, *Personalismus-Parallelismus,* „Grundwissenschaft", voi. XI, p. 124 şi urm.).

Am încheiat prezentarea principalelor tipuri în care se întrupează problematica raportului psihofizic în cugetarea contemporană. Concepția recesivității începe prin a recunoaşte dualismul, eterogenitatea materiei şi spiritului, precum şi conexiunea lor indisolubilă, constantă. Părăsim ideea veche şi vulgarizată că există „în om" un spirit care rămîne pur,

nepătat de atingerea pângăritoare a materiei, in timp ce el „comandă" corpului datorită funcției sale „regale", cum spune Platon in ***Fedon,*** sau, ceva mai împăciuitor, un spirit care primeşte influenţe din „afară" prin organele senzoriale, dar după aceea procesele psihice se desfăşoară independent de orice contact cu substanța cerebrală. In realitate, între psihic şi fizicul cerebral raportul de acțiune este constant. Moartea individului nu face din suflet sau un nimic sau, dimpotrivă, o realitate suverană care s-a eliberat din servitutea corpului. Nu este exclus ca spiritul să rămînă legat de forme inferioare ale materiei sau poate de forme superioare. Am formulat cu rezervă o vagă bănuială şi nu ţinem să ne angajăm aci pe un povîrniş alunecos. In cele din urmă, concedăm că|un termen al raportului recesiv poate să dispară odată cu celălalt, adică sufletul poate să dispară odată cu materia organizată de care el este legat. Dacă însă reapare un termen, îşi afirmă prezenţa şi celălalt. / Coexistența este implicată în raportul recesiv.

Deci materia şi spiritul sînt eterogene şi simultan solidare ; totuşi spiritul are o funcție recesivă, iar materia funcția dominantă. Dualismul tradițional, pînă în timpul de față, ignorează raporEuI recesiv între materie şi spirit. Dacă prin materialism se înțelege o teorie care afirmă că materia este primordială şi dominantă, iar spiritul este secundar şi recesiv, concepția noastră nu este străină de materialism, fireşte de un materialism care respectă ierarhia reală a faptelor. Spiritul este un factor precar, disparent, minat de slăbiciuni şi contradicții interioare, vic^ timă a imensității şi masivității materiale. Dar recesivitatea nu degradează funcția spiritului în lume : spiritul are un rol cosmic superior, i acela de a da imensității materiale conştiința de sine şi de a dirija după (anumite scopuri conştiente. Mai mult chiar, spiritul recesiv se poate întoarce asupra materiei pentru a domina şi redistribui prin munca dirijată conştient.

Sfera de existență a lumii psihice nu poate fi determinată după criterii *a priori.* Ştiința specială are şi ea un cuvînt de spus şi o responsabilitate de luat. Ea va căuta să stabilească pînă unde se întinde psihicul într-o lume dominant materială, date fiind condițiile corporale ce fac posibilă existența lui. La rigoare putem accepta că o anumită organizare a materiei „produce" sufletul. Nu geneza sufletului interesează mai întîi, ci esența lui, specificul lui, natura sa ireductibilă. Chiar dacă spiritul este o activitate, o „funcție" a creierului, el nu este *numai* o asemenea activitate. Dar nu sîntem constrînşi să admitem teza că spiritul este „produs" de materialitatea creierului. Recesivitatea înlătură ca de prisos producerea spiritului de către materie, dar tot ea a întreținut această iluzie. S-a crezut că spiritul este produs de materie, fiindcă el este subordonat materiei. Ştim însă că recesivitatea nu presupune un raport cauzal între cei doi termeni.(_Cum identicul nu este creat de deosebit (divers), întregul de parte şi în genere factorul recesiv de factorul dominant, nici spiritul nu este „creat" de materie.jEste posibil ca spiritul să fie prezent simultan, ca un termen opus necesar, oriunde sînt date condițiile materiale corespunzătoare, ca al doilea factor al realității alături de materie. Spinoza afirma că puterea *(actuosa^ essentia)* naturii, fiind infinită, se manifestă în infinite atribute, din care \ noi cunoaştem numai două, materia (corpul) şi spiritul (sufletul). Nu I

vedem ce funcții diferite ar reprezenta celelalte atribute, după cele două : existența brută, masivă a materiei, rezervorul existenței şi salvgardarea ei, de o parte, existența conştientă care dă un sens materiei şi universului, de altă parte.

Deşi recesiv, secundar, spiritul nu este un epifenomen, o umbră a activității organic-cerebrale. El îşi păstrează inițiativa şi-şi manifestă puterea ca orice factor constitutiv al dualismului recesiv. Respingem monismul spiritualist şi materialismul vulgar ca o construcție artificială, în contradicție cu faptele. Materia şi corpul nu sînt realități legate prin reducerea uneia la alta sau a amîndurora la un al treilea factor care rămîne un X incognoscibil, ci realități legate prin acțiune cauzală constantă. Aci este locul pentru importante precizări. O primă precizare se referă la structura excepțională a dualismului de față. în adevăr, am vorbit de repetate ori de acțiunea cauzală dintre corp şi suflet, dar n-am constatat în celelalte dualisme recesive o acțiune cauzală între cei doi termeni. Există o explicație a acestei situații excepționale : celelalte dualisme sînt constituite din relații abstracte, din generalități simple, în timp ce acest dualism reprezintă existențe independente, esențe (unități) ce merg pînă la existențe individuale, izvor al schimbării şi cauzalității : corpuri şi suflete. O a doua precizare vrea să concilieze interacțiunea psihofizică cu principiul conservării energiei. Spiritul nu acționează *direct* asupra materiei (aci asupra creierului), situație pe care dualismul recesiv nu o tolerează — şi cu aceasta continuăm precizarea de mai sus. *(Spiritul, legat cauzal indisolubil şi constant de materie,* nu acționează el însuşi asupra materiei, ci prin mijlocirea corpului de care el este legat. Mai mult, nici spiritul nu acționează asupra sa, ci tot prin mijlocirea corpului^)O parte din creier legată de suflet acționează asupra unei alte părți care de asemenea *poate fi* legată de psihic şi astfel spiritul îşi exercită influența asupra sa.

Convingerea noastră este că nu există cauzalitate psihică, adică o influență a sufletului asupra sa, fiindcă sufletul nu este format din mai mulți indivizi care, cum ştim, ei acționează cauzal, datorită proprietăților lor generale. Psihicul are senzații, imagini, sentimente, idei etc. care sînt factori generali ; de aceea ei înşişi nu acționează cu de la sine putere. Numai iluzoriu senzațiile, imaginile etc. sînt tratate ca nişte mici indivizi sau „conținuturi" ale sufletului. Nu este singurul exemplu de general metamorfozat în individual. Aşadar,//nu sufletul acționează nemijlocit asupra sa, ci sufletul acționează asupra sa prin mijlocirea corpului (materiei)/în orice acțiune a sufletului asupra corpului (acțiune directă) sau asupra sufletului însuşi (acțiune indirectă) totdeauna există ca fundament o acțiune a corpului (fizicului) asupra corpului (fizicului), aşa cum cere principiul cauzalității închise a naturii şi principiul conservării energiei.^Numai raportul recesiv explică această posibilitate : psihicul acționează asupra fizicului prin intermediul fizicului de care el este legat recesiv. Rolul ce revine psihicului este rolul inerent conştiinței, de a conduce procesele fizice fără ca prin aceasta să cheltuiască energie. Acolo unde apare conştiința, materia este utilizată ca mijloc în vederea scopurilor omeneşti. Este dar adevărat că *mens agitat molem,* însă totdeauna cu ajutorul materiei şi cu respectul legilor fizice. Cine compară începuturile umile ale tehnicii cu rezultatele grandioase — poate

îngrijorător de grandioase — ale tehnicii contemporane, nu se poate să nU admire lupta şi biruinţele conştiinţei asupra materiei. Fiinţa care înfrUntă materia este ea oare *numai* materială, oricît de larg am concepe materia potrivit rezultatelor fizicii mai noi ? Erich Becher, care era şi naturalist, a dezvoltat consecvent ipoteza interacţiunii psihofizice. Să rezumăm încă o dată în puţine propoziţii această concepţie. „Procesele materiale, nervoase, care sînt provocate de excitaţiile senzoriale în organele senzoriale, ajung de la acestea pe căile senzoriale în sferele senzoriale în sferele senzoriale ale scoarţei cerebrale. Acolo ele produc în suflet percepţii sensibile. Procesele materiale nervoase care străbat creierul şi procesele psihice care străbat sufletul nostru rămîn totdeauna în cea mai strînsă legătură cauzală ; procesele materiale influenţează procesele psihice în tot cursul lor, şi invers acestea exercită o influenţă diriguitoare asupra proceselor materiale de excitaţie, în reţeaua complicată de căi în creier, aşa încît procesele materiale nu se împrăştie fără ţintă, ci sînt transportate spre anumite grupe de muşchi într-un mod adesea uimitor şi adecvat scopurilor voinţei noastre" (E. Becher, *Einfuhrung in die Philosophie,* p. 230—231). De asemenea, de acelaşi : *Die Fuhrerrolle des Seelischen im Grosshirn.* „Annalen der Philosophie", voi. III, p. 511 şi urm.). Nu este nevoie să arătăm stăruitor că nu acceptăm punctul de vedere finalist al lui Becher, pe care l-am citat ca autorul unei contribuţii la o înţelegere mai complexă, mai aproape de soluţia recesivă a raportului dintre suflet şi corp.

Ca încheiere, ne întrebăm : este concepţia noastră idealism sau materialism ? Cine recunoaşte coapartenenţa materiei şi spiritului nu poate fi nici idealist, nici spiritualist. Totdeauna există ieşiri din false alternative. O poziţie mai independentă a enunţat, în treacăt, E. Renan, în celebrul său răspuns la discursul de recepţie al lui Pasteur la Academia franceză. „Vă folosiţi de două cuvinte, de care în ce mă priveşte nu mă folosesc niciodată : spiritualism şi materialism. Scopul lumii este ideea ; dar eu nu cunosc vreun caz în care ideea să se fi produs fără materie ; nu cunosc spirit pur, nici o operă a spiritului pur. Opera divină se îndeplineşte prin năzuinţa intimă spre bine şi spre adevăr care este îh univers ; nu ştiu dacă sînt spiritualist sau materialist" (Renan, *Discours et conjerences,* 1887, p. 78). Este un fapt cultural de deosebită semnificaţie că materialismul, odinioară dizgraţiat şi în defensivă faţă de ofensiva cuceritoare a idealismului, este astăzi în plină ofensivă, iar idealismul în defensivă sau, şi mai rău, este nevoit să se mascheze după aparenţe materialiste. In sprijinul materialismului vine însăşi esenţa spiritului./Spiritul nu se revelează decît unui singur „interior", şi de aceea el apare ca inexistent, ca un neant în faţa materiei care îşi impune prezenţa ei suverană tuturor simţurilor şi astfel revendică o obiectivitate nezdruncinată de nici un idealism./Idealismul, drept compensaţie, răstoarnă raportul natural dintre corp şi suflet ; el se îndoieşte de realitatea lumii „externe", materiale, dar nu pune la îndoială existenţa *celorlalte* conştiinţe, care şi ele sînt *independente* de conştiinţa mea, dar nu sînt date nemijlocit ca propria conştiinţă şi nici măcar mijlocit prin simţuri, cum sînt date corpurile. De aceea atît de greu se constată prezenţa altor suflete la animale şi chiar la oameni — la aceştia unele stări psihice.

Singura formă consecventă de materialism este aceea care consideră şi conştiinţa ca o existenţă de natură materială. îndată ce se afirmă că psihicul nu este un fel oarecare de materie cu întindere şi localizare, pe scurt, cu proprietăţi spaţiale, ca orice materie, afirmaţia nu mai poate fi încadrată în concepţia materialistă, chiar dacă se repetă, cum am făcut şi noi, că psihicul este „legat" indisolubil de materie, fără a fi totuşi un atribut al acesteia sau un efect al ei. Căci atributul materiei este tot material, iar un produs al materiei nu poate fi imaterial. Pe lîngă aceste consideraţii care, pe temeiul faptelor, nu al preferinţelor ideologice, resping materialismul radical, mai este o raţiune care se opune materialismului consecvent : conştiinţa nu este un *conţinător,* un vas gol în care se zbat „conţinuturile" sufleteşti, care şi ele sînt individuale, ca orice conţinut şi, fireşte, ca orice conţinător. Viaţa conştiinţei nu constă dintr-o puzderie de mici indivizi, ci din însuşiri *generale,* ca toate însuşirile, psihice sau corporale. Numai individualul este independent; însuşirile lui, psihice sau corporale, sînt dependente de el, îi aparţin, şi nu pot fi concepute ca independente, fără a nu fi metamorfozate în mici indivizi.

ANEXA

CONŞTIINŢA OBIECTIVA-CONŞTIINŢA SUBIECTIVA-CONŞTIINŢA GÎNDITOARE

Dualismul materie-spirit s-a menţinut pe un plan general. Există un aspect al acestui dualism care ne ajută să coborîm la un nivel mai apropiat de ceea ce William James numeşte „jungla proceselor pur interioare" *(Precis de psychologie,* 1909, p. 481). Nivelul mai „concret" este problema „funcţiilor", „actelor" sau proprietăţilor fundamentale ale spiritului, ale conştiinţei. Multe din tratatele de psihologie ale timpului nostru nu arată vreun interes deosebit pentru această problemă. O consideră poate ca rezolvată sau ca nerezolvabilă. în ambele cazuri, este pierdere de timp a-i acorda un capitol introductiv. Cercetarea de amănunt va indica ideea călăuzitoare privitoare la „funcţiile" fundamentale ale conştiinţei. Nu a fost totdeauna aceeaşi indiferenţă faţă de această chestiune. Noi credem că indiferenţa nu este reală nici astăzi. Se admite în genere diviziunea tripartită a proprietăţiilor esenţiale : cunoaştere, afectivitate (sentiment), voinţă. Cum vom vedea, tripartiţia este destul de nouă, sub această formă. Sub o altă formă, ea este destul de veche, dovedind că faptele de conştiinţă sînt eterogene, că ele se deosebesc atît de adînc încît ele ne apar ca o „junglă". Cea mai veche diviziune sistematică a proprietăţilor psihice este propusă de Platon. Acesta vorbeşte de „părţi", pe care le localizează în organe deosebite şi la care se interesează numai de ierarhia lor, nu şi de unitatea lor. Cele trei „părţi" sînt atît de eterogene, încît una din ele este nemuritoare, în timp ce celelalte două sînt menite pieirii odată cu corpul. Partea nemuritoare este *„hegemoniconul",* raţiunea. în opoziţie cu aceasta stă partea inferioară, apetitivă, dorinţa, localizată în pîntece, iar la mijloc, mai aproape de raţiune, stă curajul, localizat în inimă. Cele două părţi inferioare,

ca doi cai nărăvaşi, au nevoie de conducerea raţiunii (vezi dialogul *Faidros)* ®K Teoria satisfăcea provizoriu trebuinţele moralei şi metafizicii ; totodată ea era pe placul simţului comun, care constata uimit marile contraste ale sufletului uman, convieţuirea avîntului sublim, a devotamentului şi a poftelor abjecte şi criminale.

Aristoteil menţine tripartiţia cu -aceeaşi precădere dată raţiunii nemuritoare faţă de activităţile inferioare, dar o cercetează în lumina unei experienţe mai ştiinţifice şi nu se sfieşte a vorbi de trei suflete : sufletul raţional omenesc, sufletul animal (senzitiv) şi sufletul vegetativ (alimentaţie şi procreaţie). Există în această tripartiţie o posibilitate de reducere, de simplificare : a considera sufletul ca raţional şi chiar nemuritor şi a explica apoi celelalte modificări şi stări ale lui ca simple alterări ale naturii sale originare provocate de contactul corpului : senzaţiile, pasiunile, poftele sînt servituti impuse de prezenţa corpului. Odată cu despărţirea de corp, sufletul redobîndeşte puritatea sa raţională şi nemurifea. Printre cei vechi, Plotin, către amurgul gîndirii greceşti, se apropie de această concepţie. Sufletul este o emanaţie a divinului, a Unului şi a intelectului în lumea corporală, iar „dorinţa" sa arzătoare este „conversiunea", întoarcerea la izvorul pur, contopirea mistică cu Unul prin Intelect. Evul mediu a preferat, în afară de curentul mistic, diviziunea tripartită platonieă-aristotelică.

întemeietorul gîndirii moderne, Descartes, procedează şi în psihologie, ca şi în fizică, la operaţia de unificare şi de simplificare a conştiinţei, care n-a reuşit lui Plotin. Sufletul este „gîndire" *(pensee),* este „raţiune" *(raison),* şi ca atare este simplu şi deci nemuritor. Descartes suprimă sufletul animal şi sufletul vegetativ, pe care le atribuie corpului considerat ca o maşină chiar şi la om. Omul posedă faţă de plantă şi animal raţiunea, gîndirea care se manifestă sub formă de acţiuni şi pasiuni. Acţiunile, ideile şi voinţele depind numai de suflet; pasiunile (percepţiile, imaginaţiile, emoţiile) sînt produse de corp prin mijlocirea „spiritelor animale", adică ale unei materii mai fine şi calde din sînge. Sufletul este unit cu toate părţile corpului, dar el suferă influenţa corpului numai printr-un anumit organ, aşezat în mijlocul creierului, prin „glanda pineală" (Descartes, *Les passions de Vome,* § 30, 31). Cu toate că Descartes nu-şi ascunde preferinţa sa pentru gîndirea pură, el recunoaşte importanţa voinţei, care este virtual infinită şi deci superioară gîndirii limitate, ca şi a pasiunii, care este legată de corp. Un mare cartezian, Leibniz, şi, pe urmele lui, Chr. Wolff introduc o diviziune bipartită, pregătită de Aristotel şi înviată cu mare răsunet, Sufletul are două funcţii fundamentale : cunoaşterea şi apetitul, iar fiecare din acestea are o facultate superioară şi una inferioară. Cunoaşterea superioară este inteligenţa, raţiunea ; cunoaşterea inferioară este sensibilitatea. Apetitul sau apetiţiunea nobilă este voinţa, apetitul degradat este dorinţa sensibilă, pasiunea, afectul. Cum vedem, continuă vechea prejudecată raţionalistă care degrada sensibilitatea. Este de notat de asemenea că prin apetit se înţelegea atît voinţa cît şi sentimentul, iar primul loc îl are voinţa, opinie care va da roade neaşteptate mai tîrziu, în secolul al XlX-lea, cînd voinţa va dobîndi un coeficient universal şi va deveni funcţia fundamentală a conştiinţei. Pînă atunci era nevoie de o

lucrare pregătitoare, adică de treptata reabilitare a funcțiilor iraționale,, ca şi de compromiterea rațiunii.

Primul pas de evadare din diviziunea bipolară a Şcolii wolffiene şi spre răsturnarea ierarhiei tradiționale a „facultăților" îl face un gînditor german independent din aceeaşi Şcoală, Johann N. Tetens, care proclamă independența sentimentului *(das Gefiihl)* (vezi *Philosophische Versuche ilber die menschliche Natur und ihrer Entwicklung,* voi. I, 1775, retipărită în 1913, p. 165 şi urm.). Kant a împrumutat de la Tetens tripartiția, a aşezat-o la temelia *Criticii* şi a consacrat-o. Totuşi, nici Tetens, nici Kant nu încetează de a fi raționalişti. Numai romantismul, pe urmele lui Rousseau, reabilitează sentimentul, pasiunea, iar prin Hegel. care este şi el un romantic, maschează sentimentul prin rațiune, „idee". Pînă acum tendința mai nouă, începînd din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, după ce în secolul al XVII-lea încercase izolat Pascal de a reabilita funcțiile inferioare degradate (sentimente, senzații, credință, voință), nu a izbutit să se impună. Răsturnarea în favoarea funcțiilor desconsiderate începe cu Schopenhauer care întronează Voința oarbă, năzuința irațională în esența sufletului şi în inima universului şi face din rațiune un produs al voinței de a trăi, un ghid al acțiunii. „Voluntarismul", termen făurit de Friedrich Paulsen, a prins rădăcini în psihologia şi filozofia contemporană. Cel dintîi psiholog voluntarist este Ed. Beneke, dar cel mai cunoscut este Wilhelm Wundt (Guido Villa, La *psychologie contemporaine,* 1904, p. 272). Eul, privit în sine, este voința, declară Wundt, este activitate, actualitate, proces, spontaneitate. „Nu există absolut nimic în afară de om sau în el, pe care să-1 poată numi al său în sensul plin al cuvîntului, cu excepția voinței sale" *(System der Philosophie,* voi. I, ed. a IlI-a, 1907, p. 375). Eul pur este activitate şi pasivitate, care sînt cele două fețe de nedespărțit ale voinței. Sîntem activi, fiindcă întîlnim rezistență, aşadar fiindcă sîntem pasivi ; şi sîntem pasivi, fiindcă încercăm să înfrîngem rezistența lucrurilor, fiindcă sîntem activi. Rezistența obiectelor dă un conținut voinței, activității pure, reprezentărilor care trădează existența independentă de noi. Voința, ca activitate-pasivitate personală, exprimă formele cele mai generale ale sentimentului. Wundt, în unele pasaje, nu vorbeşte de voință, ci de stări ce însoțesc reprezentările. „Conținut al acestei experiențe (interne) sînt de o parte obiectele, reprezentările, de altă parte stările subiective ce însoțesc aceste reprezentări" *(ib.,* p. 373). Sentimentelese realizează complet în procesul voluntar. Harold Hoffding, în *Psihologia* sa, care exprima opinia mijlocie la sfîrşitul secolului al XlX-lea, ține să fie un voluntarist consecvent. Voința este elementul prim şî ultim al vieții psihice *(Esquisse d'une psychologie fondee sur Vexperience,* ed. a IlI-a, 1906, p. 128). Autorul recunoaşte echivocul adînc, iremediabil al voluntarismului : voința are un sens larg, de activitate legată de întreaga viață a conştiinței, şi un sens restrîns, de activitate liberă şi alegere între posibilități. „Evoluția conştiinței individuale merge de la voință (în sens larg) la voință (în sensul restrîns). Istoria voinței este istoria întreagă a omului" *(ib.,* p. 130).

In secolul trecut s-a făcut şi încercarea de a opune inteligenței, ca element prim al conştiinței, afectivitatea, sentimentul, care din ruda săracă a funcțiilor sufleteşti ajunge să domine şi inteligența şi voința.

Afectivismul modern este legat de numele unui gînditor minor, dar consecvent, Ad. Horwicz, în opera *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage,* I, 1872, şi de numele unui gînditor la modă odinioară, H. Spencer, care, plecînd de la ipoteticele „şocuri nervoase", ca factori primordiali, ajunge la elementele reale ale spiritului care sînt „sentimentele" *(feelings)* şi raporturile dintre acestea *(Principes de psychologie,* voi. I, ediție nouă, 1892, p. 164). Dar termenul de *feeling* are un sens greu de tradus adecvat ; de aceea, traducătorii francezi ai operei lui Spencer, două personalități (Th. Ribot şi A. Espinas), dau ca echivalent al lui *feeling* anodina „stare de conştiință" *(etat de conscience).* Aşa încît, rămîne ca autentic reprezentant al afectivismului Ad. Horwicz. Totuşi, preponderența afectivității n-a fost cu totul părăsită mai ales de biologi. Astfel A. Vandel, pornind de la constatarea că glandele endocrine (îndeosebi hipofiza şi tiroida) comandă în largă măsură temperamentul şi viața afectivă, scrie : „de aceea psihologia a considerat în toate timpurile — şi pe drept cuvînt — că afectivitatea reprezintă unul din palierele cele mai primitive şi cele mai vechi ale organizației psihice ; ea este o manifestare încă în parte organică" (A. Vandel, *L'homme et l'evolution,* 1949, p. 110).

Psihologia contemporană nu a urmat pînă la capăt pe nici unul din partizanii funcțiilor socotite odinioară inferioare, voința sau afectul, fiindcă nici partizanii acestora n-au rămas credincioşi intenției lor, ci au recunoscut egala îndreptățire a celorlalte funcții. Voluntarismul, curentul cel mai puternic în trecutul apropiat, a rămas un program, nu o realizare consecventă. Concepția obişnuită a continuat să fie tripartiția : cunoaşterea, afectivitatea, voința nuanțată indefinit, Prestigiul tripartiției şi-a exercitat influența şi asupra unui gînditor original care ar dori să rupă cu ea, Franz Brentano. Acesta înlocuieşte diviziunea consacrată cu o altă tripartiție, care nu este mai fericită. Cele trei funcții fundamentale ale conştiinței sînt : reprezentarea, fiindcă orice act de conştiință *intenționează ceva,* un obiect reprezentat, apoi judecata, afirmația şi negația, în sfîrşit iubirea şi ura, în care sînt contopite voința şi sentimentul. Cele două funcții din urmă (judecata şi iubirea — ura) se fundează pe reprezentări.

Mai credincioasă faptelor este diviziunea propusă de Joh. Rehmke, a cărui gîndire originală a exercitat o influență cu atît mai profundă cu cît mai puțin a fost recunoscută fățiş. Dintre funcțiile psihice ale diviziunii clasice, voința îşi justifică mai puțin marile ei pretenții. Chiar un psiholog adversar al clasificării populare, Maurice Pradines, nu numai că nu renunță cu totul la distincțiile clasice, dar menține voința sau „activitatea intențională" printre marile .„facultăți" psihice *(Trăite de psychologie generale,* voi. I, 1946, p. 271 şi urm.). Cauza nefericitei confuzii de care profită termenul de voință, într-o epocă îmbătată de activism, este cuvîntul magic de activitate (intențională sau nu). în adevăr, ştim că activitatea este caracteristica definitorie a realității. Real este ceea ce se manifestă activ sau pasiv, sub formă de cauză sau efect. Schopenhauer are răspunderea identificării activității în genere cu voința şi ca urmare a transformării voinței în principiu universal. Refuzăm cu toată energia această identificare şi de aceea vom aplica termenul de voință, în sens propriu, numai acolo unde este prezentă o conştiință,

şi anume o treaptă de dezvoltare a conştiinţei care se întîlneşte numai la om. Dacă voinţa nu este universală, dimpotrivă activitatea este universală. De aceea activitatea premerge conştiinţei, o fundamentează într-un sens pe care îl vom cunoaşte într-un capitol următor. Aşa s-a născut iluzia voluntaristă. Dacă, mai departe, activitatea este esenţa realităţii, este de aşteptat ca şi conştiinţa, asemenea oricărei realităţi, să-şi manifeste activ prezenţa. Orice „stare psihică" este activă, este motrice, are o repercusiune în organism. Cum constată W. James, sistemul nervos este o maşină de transformat excitaţiile în reacţii. Orice excitaţie produce o „descărcare" care se difuzează. Al. Bain vorbea de o „lege a difuziunii", caracteristică sistemului nervos, care este un bun conducător de electricitate, aşa încît o modificare într-un punct cauzează modificări aproape simultane în alte puncte (James, *Precis,* p, 493—494). Din acest punct de vedere, mişcarea reflexă poate fi considerată fundamentul vieţii psihice, cum constatase mai demult Descartes, apoi H. Spencer. Acţiunea stării de conştiinţă este inconştientă, în timp ce voinţa este conştientă. Acţiunea inconştientă legată de sentiment este *impulsul* care este un resort al vitalităţii. Pînă acum, activitatea de care a fost vorba n-a presupus voinţa în sensul autentic al termenului. Voinţa este activitatea legată de conştiinţa de sine, de conştiinţa ca totalitate, ca eu, ca persoană. Wundt constatase că în nimic altceva noi nu sîntem „noi înşine" decît în voinţă. De aceea voinţa în sensul veritabil, restrîns, se întîlneşte numai la om, dar şi atunci în condiţii precise. A face din voinţă, cum propune voluntarismul, principiul vieţii psihice înseamnă a încuraja confuzia antiştiinţifică a voinţei şi activităţii în genere.

Concepţia lui Rehmke se cere întregită aci. Voinţa este activitatea conştiinţei ca întreg, dar ea este precedată de activitatea inerentă oricărei stări de conştiinţă, iar activitatea conştiinţei are ca fundament activitatea sistemului nervos. Viaţa psihică se construieşte pe automatisme, pe activităţi inconştiente, pe obişnuinţe. Organismul viu acţionează unitar datorită sistemului nervos care garantează coordonarea activităţilor vitale. Stă în funcţia sistemului nervos de a coordona excitaţiile şi reacţiile. Viaţa conştiinţei n-ar fi posibilă, adică conştiinţa nu s-ar manifesta, fără substratul organic coordonator, fără sistemul nervos. Acţiunea concentrată a sistemului nervos se manifestă în conştiinţă sub forma elementară a *atenţiei,* care se opune *distracţiei* [distragerii]. M. Pradines, îndepărtîndu-se de clasificarea tradiţională tripartită, consideră atenţia, concentrarea, ca „aspectul" fundamental al psihicului, împrăştierea atenţiei, relaxarea efortului duce la inconştienţă sau la subconştiinţă. „Atenţia însufleţeşte conştiinţa şi chiar o creează ; distracţia [distragerea] o micşorează şi chiar o suprimă. Conştiinţa şi neconştiinţa se dovedesc deci intim legate, respectiv cu atenţia şi distracţia [distragerea] pe care niciodată nu le vom putea separa de aceste efecte naturale fără a neglija semnificaţia lor principală" *(Trăite de psychologie generale,* I, p. 2). „In adevăr, conştiinţa ne-a apărut ca o cunoaştere *(savoir) concentrată^* strînsă, sub acţiunea unui dinamism de adaptare *(cum-scire),* ca exerciţiul unei facultăţi de sinteză, al cărei scop este de a însera adînc activitatea noastră în real; şi este uşor de a vedea că toate aceste caractere definesc însăşi atenţia. Deci atenţia pare a crea

conştiinţa" *(ib.,* p. 32). Desigur, atenţia *pare* că creează conştiinţa care, fiind esenţa psihismului, nu poate fi creată sau anihilată, ci numai promovată sau împiedicată în manifestarea ei. Se poate face deosebire între atenţia spontană şi atenţia voluntară. Atenţia voluntară este o cucerire umană, ca şi viaţa însăşi; ea este produsul vieţii sociale omeneşti, al educaţiei — un produs nestabil, necontenit ameninţat.

Pe scurt, activitatea în genere însoţeşte toate stările de conştiinţă, cum însoţeşte tot ce este real, dar atunci ea este inconştientă. Ea se manifestă numai ca rezultat total sub forma de atenţie, de tensiune a conştiinţei, de efort. Cînd activitatea este expresia eului conştient de sine, ea este voinţă, îndeosebi atenţie voluntară, care este temeiul creaţiei culturale. De aceea activitatea concentrată a conştiinţei, atenţia, este condiţia fundamentală a vieţii conştiente, iar voinţa este încoronarea ei, dar nu este o proprietate fundamentală constantă a psihicului. Amîndouă, condiţia primă şi încoronarea prin voinţă, reprezintă „spontaneitatea" în faţa obişnuinţei ce tinde a ieşi din cîmpul conştiinţei. Care sînt atunci funcţiile fundamentale ale conştiinţei în cadrul activităţilor automate şi ale concentrării interioare sub formă de atenţie ? Aceste funcţii rezultă din modalităţile pe care le ia procesul general de reacţie primară a organismului. Întîi, organismul este angrenat într-o lume care îl influenţează, îi trimite stimuli şi excitaţii, îl „informează" ; al doilea, organismul „valorifică", „interpretează" informaţiile, caută să le surprindă semnificaţiile ; în sfîrşit, în al treilea rînd, organismul reacţionează, acţionează asupra lumii. Psihicul ca întreg corespunde funcţiei principale a sistemului nervos ; acesta leagă organele senzoriale cu muşchii, cum se constată în existenţa celor două feluri de nervi : senzitivi şi motori. Iniţial, conştiinţa este întoarsă spre obiect, spre lumea în care ea trebuie să se orienteze ; iniţial, ea este o „conştiinţă obiectivă", în care se cuprinde tot ce se referă la obiecte : reale, ireale, suprareale, ideale. Conştiinţa obiectivă se manifestă ca percepţie, reprezentare, imaginaţie. „Valorificare", „interpretare" dispune de două căi opuse : afectivitatea şi gîndirea. Afectivitatea nu se ocupă de ce obiective avem, ci de *cum* le avem, valorifică semnificaţia lumii pentru noi, pentru binele şi răul nostru. A doua funcţie capitală a conştiinţei este „conştiinţa subiectivă", afectivă, care nu este „prezentativă", nu exprimă momentul obiectiv, ci rezonanţa interioară, subiectivă a lumii. Al doilea tip de „valorificare", de „interpretare" este *gîndirea,* însă numai gîndirea psihologică, distinctă de cea logică şi anterioară ei. Gîndirea psihologică valorifică, prinde semnificaţia a tot ce posedă „conştiinţa obiectivă" şi „subiectivă". Semnificaţia gîndirii este de a releva asemănările şi deosebirile din tot ce constituie „conştiinţa obiectivă" şi „conştiinţa subiectivă" (afectivă). De aceea gîndirea psihologică este o proprietate autonomă, ireductibilă, fundamentală a conştiinţei; ea constituie „conştiinţa gînditoare", care adaugă datelor obţinute de cele două prime conştiinţe posesia asemănărilor şi deosebirilor. Gîndirea psihologică se mărgineşte la înregistrarea aspectelor generale, a unităţilor şi relaţiilor. Gîndirea logică *clarifică,* adică relevă clar şi distinct asemănările şi deosebirile, unităţile, relaţiile, sub forma de judecăţi, în care predicatul este noţiunea, şi de raţionamente sau înlănţuiri de judecăţi.

Acestea sînt cele trei „funcţii" fundamentale psihice, la care întîlnim o variaţie, o succesiune de particularităţi ale proprietăţilor intim solidare cu esenţa conştiinţei sub cele trei realizări : conştiinţa obiectivă, conştiinţa subiectivă şi conştiinţa gînditoare care înregistrează asemănările şi deosebirile celor două conştiinţe dinainte şi pregăteşte gîndirea logică, clarificarea, determinarea judecăţii. Dacă ne-am opri la aceste trei proprietăţi, care nu se identifică cu cele două funcţii populare, cunoaşterea şi sentimentul, n-am da o descriere completă a vieţii conştiente. Orice viaţă conştientă este un „subiect". „Subiectul" dă vieţii psihice unitate, el este proprietatea care ţine laolaltă celelalte trei proprietăţi fundamentale sau „conştiinţe" şi explică nota specifică a conştiinţelor de „a se şti una", de a sta în comunitate. Corpurile pot fi egale, dar nu pot fi „una", identice, fiindcă *locul* care este proprietatea ce ţine laolaltă, ce unifică celelalte proprietăţi corporale (mărimea şi figura) are particularităţi, deci variază. Subiectul este o proprietate absolut simplă, fiindcă nu are particularităţi. Joh. Rehmke a dezvăluit caracteristica subiectului de a fi unul şi acelaşi la toate conştiinţele şi la aceeaşi conştiinţă în toate modificările ei. Conştiinţele, în contrast cu părerea comună, nu se deosebesc în subiect, ci se deosebesc în toate celelalte proprietăţi care se pot particulariza, adică în percepţie, reprezentare, imaginaţie, afectivitate şi gîndire. Dacă fiecare conştiinţă ar fi un „subiect" ireductibil, strict particular, conştiinţele ar fi „închise" în ele, n-ar comunica prin simpatie şi n-ar fi deschise lumii prin cunoaştere. Conştiinţa este singularizată îndeosebi de afectivitate şi de aceea am numit afectivitatea „conştiinţa subiectivă", ca o contrapondere a „conştiinţei obiective", nu însă ca o particularizare a subiectului care rămîne proprietatea unificatoare, comună, a celorlalte trei proprietăţi psihice fundamentale. Afectivitatea ţine loc de particularitatea ce lipseşte subiectului ca atare. Este o particularizare a subiectului, nu prin însuşi subiectul, ci prin „conţinuturile" subiectului, printr-un anumit „conţinut" prin stări emotive.

Diviziunea proprietăţilor sufleteşti are un corolar. Proprietăţile se întreţes, sînt intim solidare şi sînt prezente în orice „act" de conştiinţă. Orice percepţie, reprezentare, imaginaţie este şi simţită, gîndită şi apartenenţă unui subiect. La fel orice simţire, orice efect este legat de o reprezentare, percepţie etc, este gîndit şi apartenent unui subiect. Aceeaşi constatare la gîndire : orice este gîndit, este şi simţit, este raportat la o reprezentare, este apartenent unui subiect. Proprietăţile conştiinţei sînt aşa de întreţesute, încît par că se contopesc şi că sfidează distincţiile. In realitate, ele sînt prezente la toate nivelurile de dezvoltare psihovitală. „Aşadar, există o percepere, gîndire, simţire, voire pentru sine tot aşa de puţin ca şi o stare psihică în care aceste «elemente» să nu fie ţinute laolaltă de eu şi să nu fie contopite într-o unitate" (Oswald Bumke, *Gedanken uber die Seele,* ed. a IH-a, 1942, p. 52). Ideea că proprietăţile psihice ar constitui „facultăţi", adică entităţi independente, bine conturate, un fel de mici indivizi în marele individ al eului, este astăzi părăsită. M. Pradines regretă dispariţia termenului de „facultate", atît de util psihologiei, dar sacrificarea lui era necesară. Herbart a dat atacul cel, mai susţinut împotriva „facultăţilor" sufleteşti care numeric

au depăşit demult numărul trei. înmulţirea facultăţilor devenise un joc antiştiinţific ; pentru orice manifestare psihică mai simplă sau mai complexă se „crea" o „facultate", iar frenologia descoperea cîte o bosă craniană pentru fiecare din ele. Eroarea termenului de „facultate" sta în ipostazierea lor, în transformarea într-un individual a ceea ce în sine este proprietate, adică factor general, şi în considerarea acestor indivizi fantomatici drept „conţinuturi de conştiinţe". Dispariţia „facultăţilor" nu ne inspiră nici un regret.

Am amînat pînă acum chestiunea hotărîtoare pentru noi. Cele patru proprietăţi („conştiinţa obiectivă", „conştiinţa subiectivă" sau afectivă,, „conştiinţa gînditoare" şi „subiectul" unificator, voinţa fiind exclusă ca proprietate fundamentală şi constantă) sînt universal prezente şi solidare pînă la un fel de întrepătrundere. Sînt ele echivalente, în sensul că nici una nu are un rol dominant şi celelalte un rol recesiv ? In istoria psihologiei s-a încercat respectarea raportului de recesivitate în două feluri : 1) s-a considerat o proprietate ca iniţială, originară, iar celelalte ca derivate ; 2) s-a declarat o proprietate ca superioară, ca avînd un rang mai înalt, iar celelalte ca inferioare şi neglijabile. Deducerea sau derivarea proprietăţilor psihice dintr-o proprietate originară s-a făcut în diferite chipuri, după proprietatea desemnată ca originară. Tradiţia psihologică occidentală cu tendinţă intelectualistă a considerat raţiunea ca originară, iar sensibilitatea şi afectul ca modificări obscure, iar voinţa ca modificare activă a raţiunii. Herbart, adversarul „facultăţilor", a dedus toată viaţa psihică din „reprezentări", deci din inteligenţă, şi numeroşi au fost discipolii săi nu numai în Germania. Gîndirea mai nouă a luat ca proprietate de origine sau *voinţa* (Schopenhauer, Beneke, Wundt etc), sau *sentimentul* (Horwicz, Spencer, în parte Ribot, Fouillee — acesta din urmă încearcă în *Psihologia ideilor-forţe* o conciliere a intelectualismului, voluntarismului şi afectivismului), sau *sensibilitatea* în genere (Miinsterberg, Lehmann, Richard Wahle, Th. Zichen etc.) (vezi Fr. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie,* voi. I, ed. a Il-a, 1922, p. 156). Nu este greu de observat că, în toate aceste încercări de derivare, se strecoară în proprietatea unică de origine toate proprietăţile derivate din ea. Se presupune ca dat dinainte ceea ce ar urma să fie dedus.

A doua încercare reducţionistă este mai aproape de adevăr ; ea proclamă o „facultate" ca superioară celorlalte pentru a satisface fie viaţa morală, fie cerinţele vieţii în genere. Din păcate, noua formulă, cînd nu este o reproducere mascată a primeia într-una din tezele cunoscute înainte, afirmă în mod arbitrar superioritatea uneia din proprietăţi — în mod arbitrar, fiindcă superioritatea nu este atestată de fapte. Faptele legitimează raportul de dominare-recesivitate, în care ştim că factorul recesiv, secundar, nu este şi inferior ca valoare, ci dimpotrivă poate fi superior. Este destul să consultăm natura conştiinţei şi funcţia ei biologică de orientare în lume. Conştiinţa este o *ştire* „întru sine" despre ceea ce se petrece „în afară de sine", pentru a acţiona atît „întru sine", orientînd şi disciplinînd stările psihice (reprezentări, afecte, gînduri), cît şi „în afară de sine", folosind şi dominînd împrejurările şi lucrurile. „Exteriorul", obiectul este începutul şi sfîrşitul proceselor conştiinţei, al vieţii psihice ; la mijloc stă aprecierea afectivă şi cumpănirea

prin gîndire pentru a potrivi cunoaşterea lumii şi acţiunea asupra ei. Pe scurt, „conştiinţa obiectivă" este dominantă, în chiar interesul subiectului. 0 afectivitate pură, o valorificare interioară a percepţiilor şi reprezentărilor sub raportul plăcerii şi neplăcerii este de prisos, fiindcă este oarbă dacă este lipsită de îndrumarea „conştiinţei obiective". Avem plăceri sau neplăceri, simţim pericol, dar nu ştim ce este plăcut sau neplăcut şi *unde* s-a cuibărit pericolul. Afectivitatea este utilă dacă este aderentă la informaţiile obiective şi dacă este adecvată acestor informaţii : nici nu le exagerează ca în cazul furtunii provocată de o emoţie, nici nu le minimalizează în nepăsare şi apatie. Acţiunea voluntară, ca încoronare a vieţii conştiente personale, a conştiinţei de sine, urmăreşte a produce în lume schimbări care sînt reprezentate în lumina plăcerii, după ce am desrealizat împrejurările dureroase. Recesivitatea afectivităţii (a subiectivităţii), ca şi a gîndirii şi voinţei faţă de „conştiinţa obiectivă", faţă de ceea ce se cheamă cunoaştere în genere nu are nevoie de o justificare amănunţită. Este cert că proprietăţile psihice sînt solidare, fac un bloc, din care nu lipseşte nici una, dar nu sînt echipotente : „conştiinţa obiectivă" domină, iar afectivitatea şi gîndirea ca proprietăţi permanente, în sfîrşit voinţa ca sinteză temporară a conştiinţei sînt recesive. Voinţa este faptul de conştiinţă suprem, dar totodată este cel mai recesiv sau fundat pe altceva. încă o dată constatăm că poziţia recesivă nu degradează, ci dimpotrivă posedă aspecte de plusvaloare, de superioritate.

Restricţii la concluziile noastre pot fi invocate în numele metodei genetice, adică al considerării începuturilor la animale, copil, primitiv. Genetic, dominanta pare că revine afectivităţii : animalul, copilul, primitivul par a fi prada afectivităţii. Chiar omul matur şi civilizat, în anumite împrejurări, s-ar zice că nu posedă decît stări subiective, afecte pure, fără raportare la un factor obiectiv. Aşa sînt cazurile de „sentiment vital", de bunăstare sau de tristeţe, anxietate, nelinişte, ipohondrie, care pun stăpînire pe noi, fără să ştim de ea. Dacă privim mai atent aceste cazuri, constatăm mai întîi prezenţa simultană a tuturor proprietăţilor, iar al doilea dominarea fie a „senzaţiilor interne", a kinesteziei, care este şi ea un element al conştiinţei obiective, fie a unei obiectivităţi vagi, vaste. Aşadar, unitatea indisolubilă a proprietăţilor psihice şi dominarea uneia, a celei obiective, există şi în ordinea microscopică. Primejdia vagă ce ne ameninţă şi provoacă anxietatea este chiar prea obiectivă, adică ea are o sferă obiectivă nemeritat de largă. Cine trăieşte în afectivitatea aparent pură, trăieşte într-o obiectivitate care pare inexistentă, fiindcă este prea vastă. Afectivul pur este tributar obiectivului pur, cosmicului. S-a abuzat chiar de această condiţie psihică elementară. Afectivitatea a fost ridicată la rangul de metodă pentru descoperirea unei realităţi „mai profunde", metafizice. în realitate, ea revelează modul de funcţionare al organelor vitale, jocul secreţiilor interne, şi raportul acestora cu natura, cu mediul, aşadar solidaritatea dintre organism şi mediu. Numai în acest sens putem repeta cu S. Kierkegaard : „subiectivitatea este adevărul". Diferenţierea macroseopică a proprietăţilor, a „facultăţilor", restabileşte raportul normal dintre proprietăţile psihice, raport determinat de recesivitate.

Ne preocupă încă o chestiune. Metoda genetică ne-a purtat la începuturi psihice obscure, unde se părea că domină proprietatea psihică

poate cea mai oropsită : afectivitatea. Dar ea nu pledează pentru un sfîrşit în care afectivitatea, pretins dominantă la început, devine tot mai slabă pînă la dispariţie. Psihologul C. Lange, la capătul studiului său asupra emoţiilor, scrie următoarele, iar Th. Ribot nu se situează departe de această concluzie în *Psychologie des sentiments* (p. 19) : „dacă dezvoltarea noastră morală continuă pe această cale, vom sfîrşi prin a realiza idealul lui Kant, adică al omului dotat numai de inteligenţă şi pentru care toate emoţiile, bucuria şi tristeţea, anxietatea sau groaza, dacă toţi mai încearcă plictiseli de acest fel, vor fi numai boli, tulburări psihice nedemne de el" (C. Lange, *Les emotions,* 1895, p. 141).. Experienţa ne arată că în societăţile culte, mai ales la indivizi culţi, afectivitatea, departe de a fi în dispariţie, este tot aşa de vie, dar mai stăpînită, mai rafinată. Stăpânirea şi rafinamentul pot intensifica o emoţie şi uneori o fac mai eficace. Cultura autentică este mai mult o chestie de „sensibilitate", de afectivitate decît de inteligenţă. Dar aceasta nu ştirbeşte adevărul că izvorul, reazemul, resortul real al culturii afective este cultura inteligenţei, dacă studiul personal merge pe linia calităţilor înnăscute şi mai ales dacă instincte antisociale nu împiedică adecvarea, armonizarea culturii intelectuale şi a culturii afective.

Eroarea lui C. Lange, ca şi a multor altora pînă astăzi, este îndoită : 1) ipostaziază inteligenţa (raţiunea) într-o facultate care poate fi izolată printr-un abis de celelalte ; 2) restrînge inteligenţa la ultima ei etapă cea mai „abstractă", cea mai pură, la „gîndire", şi ignorează că şi inteligenţa, ca şi simpla percepţie, are o „intenţie" spre „obiectiv" şi ca atare ea, deşi se deosebeşte de „conştiinţa obiectivă", se situează pe aceeaşi linie cu cele mai obscure senzaţii. Chiar dacă afectivitatea ne dezvăluie latura apreciativă, latura care ne atrage şi ne respinge, ea nu poate nimic fără senzaţia vagă a unui *obiect* atrăgător sau respingător, şi fără capacitatea gîndirii de a deosebi şi de a unifica prin asemănări. Căci să nu confundăm gîndirea psihologică cu gîndirea logică, cu clarificarea prin abstracţie •— gîndirea psihologică aderă la celelalte proprietăţi psihice, care toate au o referinţă la „subiect", la totalitatea individului.

30. SPAŢIU-TIMP

Spaţiu-timp, ca dualism recesiv, are o însemnătate care putea justifica tratarea lui mai înainte. Cele două noţiuni s-au integrat, cu un rol variabil, în structura altor dualisme. Ele rămîn întreţesute cu cele două mari atribute ale realului : materia şi spiritul, împrejurare care explică întrucîtva aşezarea dualismului de faţă în acest punct îndepărtat al seriei de recesivităţi. Fizica mai nouă, ca şi filozofia realistă recentă au aruncat o vie lumină asupra relaţiilor dintre spaţiu-timp şi materie-spirit. Spaţiul şi timpul nu pot fi despărţite, ci alcătuiesc o unitate, dar nici materia,nu poate fi despărţită de spaţiu şi timp, aşa încît putem spune că, între cele două dualisme din urmă, domină cronotopul (spaţiu-timp), iar materia este o manifestare a spaţiului, este chiar spaţiul

însuşi. La unitatea spaţiu-timp-materie trebuie să adăugăm spiritul (conştiinţa) care se axează pe timp, întocmai cum materia se axează de precădere pe spaţiu. Dar cum timpul nu poate fi disociat de spaţiu, legătura dintre spaţiu-timp şi materie-spirit apare ca fiind foarte probabilă. Dualitatea materie-spirit este fundată pe unitatea spaţiu-timp, căci spiritul, deşi este axat pe timp, nu există independent de comunitatea lui cu materia. Unitatea spaţiu-timp-materie-spirit este cheia lumii. Sam. Alexander, în *Space, Time and Deity* (1920), consideră ca fundamentală numai unitatea spaţiu-timp, iar restul aa un produs ai evoluţiei emergente pe care o străbat elementele cronotopice. Noi nu despărţim cele patru componente, ci le considerăm deopotrivă de originare. Numai spiritul se află într-o situaţie specială : el nu ia naştere, nu iese din nimic, ci se manifestă atunci „cînd bate ceasul" pe cadranul realităţii materiale şi spaţiale.

Se explică acum raportul ierarhic dintre spaţiu şi timp. Dacă materia este termenul dominant şi spiritul termenul recesiv, spaţiul va păstra şi el acelaşi post înaintat, iar timpul se va resemna în rolul reresiv, chiar dacă el nu este un privilegiu, un monopol al spiritului. Epoca noastră evoluţionistă şi istoristă a dat precădere timpului nu numai dintr-un interes teoretic mai accentuat, dar şi dintr-un interes practic de a schimba lumea, de a grăbi cursul timpului într-o direcţie dorită. Obscuritatea inerentă timpului, şi aproape unanim recunoscută de la Plotin şi Augustin, departe de a descuraja gîndirea, a stimulat-o uneori prea energic şi alarmant, dacă ţinem seama de rezultatele ei aberante. Nemărginirea şi masivitatea materiei, care au determinat pe J.-P. Sartre să considere absurdă lumea fizică, asigură spaţiului un rol ontologic dominant. S-au făcut încercări din ce în ce mai agresive de a impune universalitatea şi deci dominarea timpului. Kant socoteşte timpul nu numai ca specifica „formă intuitivă" a simţului intern, a conştiinţei, ci şi ca condiţia fundamentală a oricărei existenţe ; dimpotrivă, el rezervă spaţiul materiei, ca formă a „simţului extern", al cărui domeniu, oricît ar fi de imens şi strivitor, rămîne parţial. Strădania lui Kant nu schimbă ierarhia. Aspaţialitatea spiritului nu scoate spiritul din lumea spaţială a materiei. Spiritul nu este nici în spaţiu, nici în afară de spaţiu, dar rămîne în comunitate indisolubilă cu materia, cu spaţialitatea. Acapararea timpului de către spirit are o consecinţă din punctul nostru de vedere. Subordonarea sau — pentru a înlătura înţelesuri supărătoare — recesivitatea spiritului include recesivitatea timpului. Temporalitatea spiritului, a vieţii, a colectivităţii istorice a omului nu garantează primatul timpului. Singurul succes real al timpului este cauzalitatea şi deci acţiunea în genere, fără de care nu putem concepe vreo realitate. Dacă acţiunea în genere şi acţiunea cauzală îndeosebi sînt solidare cu timpul, oare prin aceasta nu-şi asumă o superioritate evidentă ? Experienţa nu confirmă, aşteptarea. Spiritul, asociat intim cu timpul, exercită o acţiune cauzală restrînsă în comparaţie cu acţiunea cauzală a materiei spaţiale. Acţiunea cauzală a spiritului nu este posibilă în afară de materie, cum a mai fost arătat. Se impune să facem aci o observaţie care va lămuri poziţia cauzalităţii faţă de dualismul de faţă, ca şi faţă de cel precedent (materie-spirit). In structura cauzalităţii are, desigur, un rol necesar acţiunea şi timpul — fără acestea cauzalitatea

nu se constituie —, dar ele sînt comune oricărei cauzalităţi. Există însă şi un alt factor care diferenţiază, care particularizează cauzalitatea Cauzalitatea este suverană în lumea materială ; materia, corpul se defineşte prin acţiune, prin „voinţă", cum a subliniat energic Schopenhauer. „Esenţa materiei este întru totul cauzalitate... Existenţa materiei stă în acţiune... Prin activitatea ei umple spaţiul, prin activitatea ei umple timpul. Aşadar, cauza şi efectul sînt întreaga esenţă a materiei, existenţa ei stă în acţiune" (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* voi. I, § 4). Spiritul nu acţionează (cauzal) *direct* nici asupra altor spirite, nici asupra sa însuşi, ca spirit individual, fiindcă totdeauna acţionează un individ asupra altui individ, dar nu un individ asupra sa. La corpurile compuse, cum sînt organismele, o parte din organism acţionează asupra alteia, fiindcă ambele părţi sînt individuale. O conştiinţă nu este constituită din mai mulţi, indivizi mai mici care acţionează unul asupra altuia şi se influenţează mutual, afară numai dacă nu metamorfozăm percepţiile şi reprezentările, ideile, sentimentele etc. în mici indivizi activi, cum admite nu numai concepţia vulgară, dar chiar şi cea „ştiinţifică" a celor mai mulţi psihologi. Am arătat şi înainte că, în realitate, un spirit acţionează asupra sa numai indirect, prin mijlocirea propriului corp. Procesul psihic acţionează asupra creierului şi apoi creierul reacţionează asupra psihicului,, afirmaţie care nu surprinde dacă ţinem seama că acţiunea cauzală psihofizică nu este intermitentă, ci neîntreruptă şi de o infinită complexitate. Acţiunea spiritului, care pare a fi directă asupra spiritului, de exemplu în cazul atenţiei încordate asupra desfăşurării ideilor, n-ar exista o singură clipă dacă creierul n-ar exercita o acţiune neîntreruptă asupra spiritului, deci dacă creierul n-ar fi prezent în mod activ, deşi prezenţa creierului nu este înregistrată conştient, ca dealtfel nici prezenţa corpului în genere.

Un alt argument care pare să pledeze pentru prioritatea timpului a fost exploatat tot de Kant. El a fost repetat de Herbart, de Al. Bain, iar neocriticistul Al. Riehl, care citează texte numeroase din opera lui Kant, îi este favorabil. Spaţiul este perceput de o conştiinţă, dacă străbaterea lui se face succesiv, în timp, şi dacă succesiunea este reversibilă — spaţiul este un timp reversibil, declară Bain. „Concepţia lui Kant despre geneza reprezentării spaţiului coincide în trăsături generale cu *teoriile psihologice,* îndeosebi cu teoria lui Herbart şi Bain, ceea ce trebuie să ne lămurească pasajul relevat înainte referitor la reversibilitatea progresului temporal ca mijloc de a constata coexistenţa" (Riehl, *Der philos. Kritizismus,* voi. II, ed. a Il-a, p. 146). Faptul psihologic este necontestat. Spaţialitatea (coexistenţa) poate fi constatată dacă succesiunea senzaţiilor *spaţiale* poate fi inversată. Dar faptul psihologic nu are o semnificaţie ontologică deosebită. Timpul nu creează spaţiul, ci îl I prezintă conştiinţei sub această formă, care nu este obligatorie, ci acce- I sorie. Este oarecum un lux. Căci spaţiul poate fi dat psihologic direct,, ca o percepţie ireductibilă. Cum a constatat psihologul C. Stumpf, spaţiul este asociat intim cu toate senzaţiile. Timpul dezvăluie un spaţiu care preexistă. Faptul psihologic în discuţie documentează cel mult le-- gătura necesară dintre spaţiu şi timp, legătura în care timpul nu arej rolul dominant. Această situaţie apare clar într-un fapt care de asemenea a fost răstălmăcit în favoarea priorităţii timpului. Noul fapt este

•conceperea timpului ca o linie dreaptă, deci este reducerea timpului la spațialitate, subordonare respinsă de partizanii duratei pure. Dar nu putem spune, invers, că linia dreaptă are nevoie de timp pentru''a *fi trasată* sau pentru a lua ființă ? „Propoziția că dreapta este legarea *cea mai scurtă* a două puncte spațiale introduce, fapt pînă acum neobservat, o determinare *temporală* în noțiunea de dreaptă" *(ib.,* p. 192). Intre infinit de multe drumuri care leagă două puncte *coexistente,* cel mai scurt este unul singur, acela care menține direcția sau care este străbătut într-o singură direcție. Pentru a determina direcția drumului celui mai scurt, trebuie să recurgem la timp. „Dreapta este direcția simplă, ea este direcția timpului absolut însuşi — în trecerea de la un punct la altul. Ea este *expunerea spațială a timpului.* Unicitatea stă în noțiunea direcției gîndite pentru sine, fiindcă ea stă în însăşi noțiunea de timp" *(ib.,* p. 193). Şi acest fapt demonstrează totodată legătura dintre spațiu şi timp, ca şi necesitatea ca timpul să se sprijine pe spațiu pentru a lua ființă în lume. Putem concepe o lume pur spațială, fără timp, dar nu şi o lume pur temporală, căci însăşi conştiința, fundamentul posibil al duratei pure, nu poate fi ruptă de lumea spațială-materială. Dreapta presupune două puncte coexistente sau spațiale, iar direcția, dacă este pur temporală, ireversibilă, de la trecut spre viitor, nu va da naştere dreptei sau celui mai scurt drum între două puncte coexistente.

Dj^laJ<eibniz, şi_jn_ai_ales__cle-la Kant. s-a instaurat procedeul, care este şi o atitudine doctrinară, de a cerceta *paralel* spațiul şi timpul, cercetare care în sine este neutrală față de problema recesivității, deci a anteriorității ontologice, a unui termen sau altul care constituie dualitatea. Filozofia postkantiană nu a respectat strictul paralelism, deşi pînă astăzi a continuat tratarea lor împreună. Neocriticistul citat mai sus, Riehl, consideră tratarea paralelă a spațiului şi timpului de către Kant drept o eroare, poate fiindcă el socoteşte că paralelismul înseamnă existența pe acelaşi plan, la acelaşi nivel şi cu drepturi egale a spațiului şi timpului. Cercetarea paralelă nu implică o perfectă simetrie între cele două „intuiții". Riehl însuşi se pronunță pentru prioritatea timpului, fiindcă el respectă dogma kantiană şi idealistă a primatului conştiinței, în ciuda tendinței realiste a gîndirii sale. „Mai degrabă trebuie să aşezăm reprezentarea de timp înaintea celei de spațiu, fiindcă aceasta este *subordonată* aceleia" *(ib.,* p. 146). Poziția kantiană este tipică pentru idealism şi ierarhia temporospațială a acestuia. Primatul timpului este inerent idealismului, fiindcă el identifică existența cu conştiința, cu reprezentarea, ideea. Conştiința aspațială este *cronoforă,* este purtătoare de timp. Degradarea absurdă a spațiului la o formă a conştiinței aspațiale ducea inevitabil la deducerea spațiului din timp. Kant însuşi nu încearcă o asemenea deducere, cum va realiza idealismul speculativ (Fichte), neocriticistul Riehl şi în mod radical filozofia contemporană mai ales prin Bergson. Se caută originea spațiului în elementele mai adînci ale vieții şi conştiinței. Realismul, pentru care „lumea externă există" şi este dată tot aşa de nemijlocit ca şi „lumea internă", respectă ierarhia structurală a celor două noțiuni. J. M. Guyau, în *La genese de l'idee de temps,* apărută în 1888 („Revue philosophique"), apoi în 1890, operă recenzată de Bergson în 1891, restabileşte ordinea reală a spațiului şi timpului. „Mişcarea^în^_spatijii_j^re^^ n conştiința

.umană, căci ideea de mişcare se reduce la două lucruri : forţă şi spaŢîu" (op. *cit.,* p. 47). Fără mişcările uniforme ale naturii n-am putea vorbi de un timp care curge uniform. De aceea nu putem concepe un timp absolut gol, un timp fără ceva care devine. La fel gîndeşte un alt neocriticist. „Căci un timp întru totul gol este nereprezentabil" (W. Windelband, *Einleitung in der Philos.,* ed. a Il-a, p. 103). Acelaşi autor notează mai departe : „odată cu oprirea oricărei mişcări şi a oricărui proces în genere, timpul însuşi nu devine prin aceasta gol, ci este suprimat"* *(ib.,* p. 104).

Rezistenţa împotriva tratării paralele a spaţiului şi timpului nu suprimă strînsa lor comunitate, ci are un rezultat mai fericit : ne învaţă să deosebim cele două noţiuni. Nu toate caracterele uneia se aplică celeilalte. Afinităţile, ca şi deosebirile celor două noţiuni, rezultă din aceeaşi structură : spaţiul şi timpul sînt solidare, dar primul este dominant şi al doilea este recesiv. Cum spuneam, H. Bergson marchează punctul culminant al încercării contemporane de a impune primatul timpului, deci de a răsturna ierarhia recesivă. Lupta lui Bergson împotriva spaţialităţii sau exteriorităţii nu merge pînă la transformarea spaţiului în simplu fenomen de conştiinţă, ci ea recunoaşte realitatea parţială a spaţiului, atunci cînd teoria înclină spre dualism, sau dimpotrivă tinde să reducă spaţiul la timp (durată) atunci cînd se accentuează monismul. Bergson a oscilat necontenit între dualism şi monism.

Geneza spaţiului din timp este la Bergson o *petitio principii.* Timpul, definit ca o tensiune de calităţi, din motive pe care Bergson nu le explică, se destinde, decade şi se ex-tinde. Destinderea nu creează spaţiul, ci îl presupune ca dat dinainte. Dealtfel, ca o ironie nu numai a limbajului, dar şi a gîndirii, combaterea spaţialităţii de către Bergson întrebuinţează metafore spaţiale, îndeosebi metafora „exterior" şi „interior", cu predominarea celui din urmă. Alături de spaţializarea făţişă a spiritului, există una ocultă, considerată ca de la sine înţeleasă. Spaţializarea ocultă e mai periculoasă, iar Bergson a fost victima ei în opera sa.

Prin urmare, nu este îngăduit a disocia timpul de spaţiu ; ele sînt. nu numai solidare, dar şi în raport de subordonare recesivă. Timpul .rămîne tributar spaţiului. In această structură de opoziţie recesivă găseşte poate justificare considerarea spaţiului şi timpului, în fizica relativistă, ca o unitate, în aşa fel încît se poate vorbi de un spaţiu cvadridimensional, timpul constituind a patra dimensiune a spaţiului. H. Minkowski declara în 1908 că această concepţie este revoluţionară. „De acum înainte spaţiul în sine şi timpul în sine au dispărut ca simple umbre şi numai un fel de unire a lor păstrează o existenţă independentă". Enunţul acesta solemn impune o principală obiecţie, iscată de o greşită interpretare a ideii că timpul este a patra dimensiune a spaţiului. Timpul îşi păstrează originalitatea ireductibilă, fără a înceta de a fi legat recesiv de spaţiu. Figurarea timpului ca o linie dreaptă prelungită indefinit este o comparaţie, dar o comparaţie bine fundată. Cînd s-a formulat întîi unitatea spaţiului şi timpului atît de strînsă încît timpul apărea ca o nouă dimensiune a spaţiului, lumea a fost covîrşită, spune Einstein, de sentimentul unei revelaţii ocultiste sau spiritiste, ca odinioară, pe vremea lui Zollner, care situa spiritele în a patra dimensiune-

J a spațiului neeuclidian. Totuşi, nu este nimic mai obişnuit în viață decît T| considerarea timpului ca un tovarăş necesar al spațiului. Noi nu sîntem ffmulțumiți cu determinarea unui eveniment, dacă ni se arată numai ijspațiul (punctul, linia, suprafața, adîneimea), ci pretindem să cunoaştem jşi timpul, momentul în care el s-a petrecut. Nu există conştiință umană care să nu trăiască legătura dintre cele trei dimensiuni ale spațiului şi dimensiunea unică a timpului. Nu este posibilă cea mai elementară viață omenească, dacă determinărilor spațiale (dreapta-stînga, înainte-înapoi, sus-jos) nu li se adaugă şi determinarea temporală : „înainte-după", determinare înrudită cu cele spațiale, ca şi determinarea temporală umană : trecut-prezent (acum)-viitor, de asemenea cu subînțelesuri spațiale. Orice eveniment este „înainte" sau „după" altul. Deci aşa-numita spațializare a timpului nu este opera abstracției, a vieții practice, a limbajului, a societății, ci rezidă în structura realității. Repetăm, pen-j tru a îndepărta orice eroare de interpretare : timpul nu este spațializatjj ci numai legat recesiv de spațiu. Dealtfel, însuşi Bergson a revenit în operele sale de mai tîrziu asupra intransigenței antispațiale din teza de doctorat *(Essai sur Ies donnees immediates de la conscience,* 1889). In aceasta el face răspunzător spațiul de valori umane în sine superioare, ca limbajul, inteligența, logica, viața socială. Era o poziție care vrea să beneficieze de surpriza paradoxului, nu a adevărului. Bergson n-a menținut-o. Munca omenească, baza culturii, cere o reabilitare a materiei spațiale şi a inteligenței (Emile Rideau, *Les rapports de la matiere et de Vesprit dans le bergsonisme,* 1932, p. 161).

Aşadar, spațiul îşi pune în valoare uşor prioritatea față de timp. întîi, din punctul de vedere al cunoaşterii : există o ştiință a spațiului, geometria, dar nu există o ştiință a timpului, care rămîne învăluit în obscuritate, şi de aceea se bucură de Simpatia misticismului sau iraționalismului. Augustin *(Confesiuni,* cartea XI, cap. 14) se întreba pilduitor pentru toate timpurile : „ce este timpul ? Dacă nimeni nu mă întreabă, ştiu ; dacă aş vrea să explic celui ce mă întreabă, nu ştiu". Un adept al lui Bergson, Gaston Rageot, scrie : „acest lucru care este şi nu mai este, care se nimiceşte şi care rămîne, acest zbor nemişcat, această continuitate schimbătoare, această realitate care se topeşte, această lungă dîră a unei fugi neoprite, ce înseamnă aceasta drept vorbind ?" *(Le probleme experimental du temps,* „Revue philosophique", 1908, p. 23). Martin Heidegger face din temporalitate sau istoricitate esența realității omeneşti şi revelația istoriei universului. „In afară de aceasta, revelația Istoriei prin ştiința istorică este, în ea însăşi şi în virtutea structurii sale ontologice, înrădăcinată în istoricitatea realității umane" (Heidegger, *Qu'est-ce que la metaphysique ?,* ed. a V-a p. 201—202). O filozofie esențial irațională ca a lui Heidegger trebuia să prefere obscuritatea timpului clarității relative a spațiului.

Prezentăm de acum cîteva din aspectele cele mai generale şi caracteristice ale spațiului şi timpului. Trei sînt aceste aspecte care au avut un rol istoric : a) geneza lor ; b) realitatea sau idealitatea lor ; c) structura sau natura lor. Din acestea, al treilea este mai însemnat şi în multe privințe independent de primele două.

La primul aspect, cel genetic, două sînt concepţiile cele mai răspîndite : spaţiul şi timpul au izvorul în experienţă, sînt deci reprezentări cîştigate, sau în raţiune şi atunci sînt înnăscute sau *a priori.* Pentru experienţă înclină psihologia şi fizica, cu toată deosebirea în modul lor de a concepe cele două date, iar pentru raţiune se pronunţă unele sisteme filozofice, nu însă toate. Concepţia noastră este că experienţa luată în accepţia cea mai generală şi mai adecvată poate îmbrăţişa toate izvoarele spaţiului şi timpului. Experienţa prin toate bogatele ei mijloace contribuie la Constituirea spaţiului şi timpului, spaţiul avîrid o generalitate pe care nici psihologia nu o contestă. Nu numai că toate senzaţiile au extensiune sau spaţialitate (C. Stumpf), dar nici o conştiinţă nu se cunoaşte pe sine ca temporală fără a cunoaşte nemijlocit totodată lumea externă sau spaţială. Eu exist şi mă cunosc pe mine fiindcă există şi cunosc o lume externă (în care intră şi societatea) sau o lume spaţială. Al doilea aspect se documentează în două teze : spaţiul şi timpul sînt sau reale, existenţe în sine, sau simple conţinuturi de conştiinţă (intuiţii sau noţiuni), conţinuturi ce pot avea coeficient de universalitate, ca forme ce condiţionează şi constituie toate existenţele particulare, cum susţin Kant şi neokantienii. Realismul nu numai că afirmă obiectivitatea spaţiului şî a timpului, dar recunoaşte şi prevalenta spaţiului, pe cînd idealismul luptă contra realismului favorizînd timpul. Concepţia propusă; de noi în toate scrierile noastre din tinereţe pînă acum este realismul, un realism care ştie să aprecieze nespaţialitatea sau temporalitatea conştiinţei, fără a rupe din aderenţa ei intimă la spaţialitatea materiei. Independentă de corp, de spaţialitate, conştiinţa nu este reală, deşi în ea însăşi conştiinţa nu este spaţială. :

Al treilea aspect, cel dominant, aruncă lumină asupra structurii şi naturii spaţiului şi timpului. Raportul lor recesiv explică asocierea lor, care nu înseamnă un paralelism complet, o deplină comunitate de caraCtere, dar şi note distinctive care ne opresc de a trece de la unul la altul toate caracterele generale. Vom releva simultan notele comUne şi notele distinctive. Determinarea comună cea mai generală, cu rădăcini în conştiinţa populară, şi reluată astăzi de unii filozofi, prezintă spaţiul şi timpul ca *medii.* Termenul acesta este vag şi de aceea îngăduie o întreagă claviatură de precizări. Conştiinţa populară consideră spaţiul şl timpul ca nişte receptacole, ca un fel de cutii fără laturi — la timp ca un fluviu fără maluri —, în care intră tot ce există şi astfel devin un fel de criteriu al realităţii. Nu numai conştiinţa populară, dar şi rafinate doctrine ale timpului nostru aşază *în* spaţiu toate corpurile, dar nu mai puţin şi conştiinţele aspaţiale. Noi am arătat raportul real, mult mai complex, al conştiinţei cu spaţiul. Newton a consacrat ştiinţific concepţia populară a spaţiului şi timpului ca receptacole şi a acordat celor două *medii* caracterul de absolut şi universal, iar Kant a transpus caracterul de receptacol universal de la realitate la conştiinţă, declarîndu-le „forme de intuire", de percepere a fiecărui fenomen. Obiecţia cea mai puternică adusă teoriei care prezintă spaţiul-timp ca un mediu sau receptacol universal este că lucrurile şi conştiinţele nu sînt numai *în* spaţiu sau *în* timp, ci *au* spaţiu şi timp, sînt spaţiu şi timp, deci că ele nu se plimbă prin spaţiu şi timp ca fiind ceva care în ele însele nu posedă spaţiu şi timp. Spaţiul aparţine constitutiv corpjjlut, iar timpul

conştiinței. Altminteri, în ipoteza receptacolului, spațiul şi timpul sînt dublate : există un spațiu al corpului şi un spațiu care este numai mediul lucrului, şi tot aşa la timp. Aşadar, spațiul corpului se află şi în mediul spațial, aşa cum o farfurie sau o cutie se află în altă farfurie sau în altă cutie. Un fragment din *Fizica* lui Eudemos arată care sînt consecințele trase de Zenon eleatul din ideea spațiului receptacol : „Zenon afirmă că orice existentă este undeva. Dar dacă spațiul este o existență, *unde* va fi el ? Evident, într-un alt spațiu şi acesta din nou în altul şi tot aşa mai departe la infinit" (W. Capelle, *Die Vorsokratiker,* 1935, p. 172—173). Aceleaşi concluzii sceptic nihiliste se întîlnesc şi la sofistul Gorgias.

Trebuie să căutăm dar alte determinări structurale ale cronotopului. S-a apelat în acest scop la noțiunile fundamentale numite categorii : substanță, atribut (proprietate, calitate), relație. Spațiul şi timpul sînt substanțe „entități" (Spencer, *Primele principii),* adică existențe independente, suporturile tuturor lucrurilor datorită cărora sînt date proprietățile şi relațiile ? Greutatea de a concepe spațiul şi timpul ca substanțe sau substrate ale calităților şi relațiilor stă în imposibilitatea de a descoperi ce proprietăți au aceste substanțe, proprietăți care se deosebesc de substratul însuşi, ca şi de calitățile şi relațiile fundate pe substanțele ce au proprietăți specifice. Vom căuta în zadar proprietățile spațiului şi timpului ca substanțe sau substrate ; spațiul şi timpul nu au proprietăți distincte de ele. Deci spațiul şi timpul nu sînt substanțe, entități sau substratul celorlalte lucruri. S-a încercat totuşi în vremea noastră de a face din timp sau „durată" un fel de substanță a lucrurilor. Bergson este autorul substanțializării timpului. El nu admite lucruri care se află în timp, ca un mediu deosebit de ele. Nu există lucruri ce durează, ci numai durate şi schimbări. „Există schimbări, dar nu există lucruri care se schimbă : schimbarea n-are nevoie de un suport" *(Perception du changement,* p. 24). în altă parte constată că „devenirea fiind substanțială n-are nevoie de suport" *(L'intuition philosophique,* în *La pensee et le mouvant,* p. 160). Eroarea filozofiei lui Bergson este identificarea timpului cu mişcarea şi cu schimbarea. Mişcarea sau schimbarea sînt proprietăți sau determinări ale lucrurilor, timpul nu este însă o proprietate a lor (ce anume este vom vedea mai jos). Numai identificarea timpului cu mişcarea şi schimbarea a putut duce la substanțializarea timpului, căci mişcarea şi schimbarea aparțin lucrurilor, deşi nu sînt înseşi lucrurile, cum cere noțiunea de substanță. Substanța este individuală; proprietățile sînt generale şi aparțin individualului. De aceea, timpul nu poate fi ceva în sine, substanțial, suport ce n-are nevoie de suport.

Să examinăm acum celelalte noțiuni categoriale care pot arunca lumină asupra spațiului şi timpului. Sînt spațiul şi timpul proprietăți, atribute, calități ale lucrurilor ? Răspunsul ne dezvăluie o superioritate a spațiului :jşpjitijd_esie_Q_j^ a corpului-;- orice corp are o mărime şi o figura. Timpul însă niriîsTeo proprietate a conştiinței., aşa cum sînt percepția, reprezerTfâreă;^gihdTreăV^fec şi chiar voința, ca expresia sau atitudinea întregii conştiințe. Am văzut că străduința filozofică a lui *^ev^s(mr-e^is^Â~<^i^a\Jx^r'iace* din timp nu numai o proprietate a conştiinței, dar şi a tuturor lucrurilor. Am dezvăluit şi

procedeul paralogistic întrebuințat de Bergson : timpul a fosJ/4nțeles şi ca^JimjD şi can^ tfînpuîui. Fiindcă mişcarea şi schimbarea în genere sînt proprietăți ale lucrurilor, şi timpul a fost investit cu aceste atribute. Mişcarea este o variație de locuri sau „poziții" care aparțin corpului ca proprietăți, iar schimbarea este o variație de orice fel de proprietăți ce aparțin corpului, ca şi sufletului, deci oricărui dat în genere.

Rămîne să cercetăm a treia determinare categoriala a spațiului şi a timpului : *relația.* De data aceasta, spațiul şi timpul concordă în a fi relații „specifice", potrivit termenilor ce stau în relație : *spațiul este relația de coexistență, timpul este relația de succesiune.* Cum nu există relații fără reiate, raporturi fără suporturi, noua întrebare este : care sînt reiatele sau suporturile acestor relații sau raporturi ? Trebuie să admitem că spațiul şi timpul sînt constituite din elemente discontinue : spațiul este format din puncte, iar timpul din clipe sau momente. Spațiul şi timpul, ca relații, au drept fundament al relației sau reiate puncte sau clipe. Deosebirea apreciabilă dintre spațiu şi timp este că punctele spațiului sînt tot spațiale, iar clipele timpului sînt intemporale, fiindcă ele nu mai au în ele timp sau succesiune, ci ele constituie succesiunea sau timpul. Subliniem că nici punctele spațiale, nici clipele nu sînt nimicuri, zerouri, simple negații, ci sînt existențe, afirmații depline, aşa încît cade obiecția că din zerouri sau negații nu decurge o afirmație. Răspunsul nostru a soluționat sumar şi poate chiar brutal una din cele mai delicate probleme : sînt spațiul şi timpul continue în sensul că ele nu cunosc distincții interioare, sau sînt discrete, discontinue, ceea ce nu presupune, cum ştim din alt capitol (8), *separarea* părților, ci numai *deosebirea* lor, avînd unele cu altele un contact intim, ele fiind aşadar în perfectă *contiguitate.* Filozofia tradițională n-a văzut cu destulă claritate că discontinuitatea (discreția) nu înlătură continuitatea, ci ele sînt recesive pe diferite trepte. La spațiu şi la timp, continuitatea şi discontinuitatea sînt atît de solidare, încît ele par că se confundă în favoarea continuității, noțiune asupra căreia vom reveni. Este de un interes deosebit felul cum Kant a rezolvat problema în primele două antinomii numite „matematice". Kant se întreabă numai dacă materia spațială are elemente simple (nespațiale) şi atunci divizarea materiei are o limită (teza), sau este compusă şi deci indefinit divizibilă şi continuă (antiteza). El n-a ridicat şi la timp problema ; este schimbarea în timp o adițiune de elemente discrete, sau dimpotrivă este un progres continuu ? Kant n-a ridicat problema, fiindcă pentru el continuitatea schimbării este un principiu *a priori:* orice schimbare se face nu prin adițiune de factori discontinui, ci după legea continuității. Neocriticistul Ch. Renouvier face o distincție tranşantă între timp şi devenire (schimbare). Devenirea este discontinuă, timpul este continuu. Principalii lui discipoli au dat soluții contrare, încercînd totuşi să unifice timpul şi devenirea. Pentru Octave Hamelin, devenirea este tot aşa de continuă ca şi timpul *(Essai sur les elements [principaux] de la representation,* 1907, p. 65—67), iar pentru F. Pillon dimpotrivă timpul este tot aşa de discontinuu ca şi devenirea („Annee philosophique", 1890, p. 140 şi urm.). Un gînditor înrudit cu Renouvier, F. Evellin, afirmă că timpul se reduce la clipe reale indivizibile, lipsite de durată *(Infini et quantite,* 1880,

p. 78—82). Punctul nostru de vedere a fost formulat mai înainte : devenirea şi timpul, deşi deosebite, sînt discontinue, dar legate recesiv de continuitate, fapt care a provocat la Bergson şi la alţii confundarea lor.

Revenim acum la determinarea spaţiului şi timpului ca relaţii. Deosebirea dintre ele este următoarea : timpul este numai o relaţie, spaţiul este şi atribut şi relaţie. Ca atribut, spaţiul este însuşi corpul care posedă mărime, figură şi loc ; ca relaţie, spaţiul este raportul dintre acestea, care în cele din urmă se reduc la puncte. Timpul este numai o relaţie care presupune ca reiate clipele în succesiune, iar clipele succesive presupun schimbarea în genere şi mişcarea îndeosebi. Urmează de aci că nu există spaţii şi timp gol, ca în ipoteza „mediilor" sau „substratelor". Spaţiul este legat indisolubil de corp, de materie, iar timpul este legat indisolubil de orice suferă schimbări, materie sau spirit. Pentru solidaritatea dintre spaţiu şi timp şi conţinuturi concrete pledează, printre gînditorii contemporani, J. Rehmke, Hans Driesch, Max Scheler, Joh. Volkelt. O nouă problemă, îndeobşte trecută cu vederea, este impusă de raportul dintre spaţiu-timp şi conţinuturile lor. Problema se referă la *realitatea* spaţiului şi timpului, chiar dacă admitem de la început împotriva idealiştilor că ele sînt obiective. Căci spaţiul şi timpul pot exista independent de conştiinţă şi totuşi să nu fie reale, dacă admitem că tot ce este real exercită sau suferă acţiune. Am avea atunci nişte entităţi ciudate : ele sînt perfect obiective, dar nu exercită nici o influenţă; asupra lucrurilor, sînt oarecum indiferente, neutrale. Aceasta era în antichitate concepţia stoică a „incorporalelor", iar în timpul nostru a lui Anton Marty, elev al lui Fr. Brentano, în opera *Raum und Zeit,* 1916,, p. 174 şi urm. Problema realităţii sau irealităţii spaţiului şi timpului a fost pusă eronat. Dacă spaţiul şi timpul sînt relaţii şi dacă relaţiile sînt ceva general, se înţelege că nu ele însele acţionează. Dar cum spaţiul şi timpul sînt relaţiile lucrurilor, dacă lucrurile sînt reale sau active, atunci şi spaţiul şi timpul lor vor acţiona şi vor fi reale. A atribui activitate spaţiului şi timpului în ele însele, izolate, înseamnă a le substanţializa sau ipostazia. Realitatea sau activitatea *spaţiului* este asigurată nu numai de caracterul de relaţie al unor lucruri reale (active), dar şi' de caracterul lui de atribut al lucrurilor, al corpurilor. Orice corp acţionează prin figura, mărimea şi locul său. Gîndirea mai nouă a ţinut să releveze, fără suficiente scrupule teoretice, realitatea şi puterea timpului. Demult se vorbea de „dintele timpului" care mănîncă lucrurile, mai ales organismele, le roade, le destramă, le îmbătrîneşte. „A trăi este a îmbătrîni", scrie Bergson. Acelaşi face din timp („durată") o realitate de sine stătătoare. „Pretutindeni unde trăieşte ceva, există deschis undeva un registru unde se înscrie timpul" *(L'evolution creatrice,* p. 17). Desigur, timpul se înscrie „undeva", dar nu el însuşi, ca atare, este real, ci acel factor cu care el este confundat, schimbările, mişcările, deci lucrurile în genere. Nu timpul roade din lucruri, ci lucrurile rod unele din altele, se uzează reciproc, se macină între ele, se strică şi se dizolvă. Pentru teoria relativităţii, care asociază de nedespărţit spaţiul-timp (cronotopul) de materie, cronotopul este tot aşa de real ca şi materia. Dacă spaţiul transportă undele luminoase şi electromagnetice, nu se poate ca el să nu fie activ (real), adică să fie străin de materie. Spaţiul ato-

mic, în care electronii se învîrtesc la mari distanțe şi se influențează reciproc, trebuie să fie real. Dacă teoria relativității pare că se dispensează de eter, explicația o găsim în faptul că ea a transformat eterul în spațiu, într-un fel de materie, deci în realitate. Eterul nu este altceva decît substantivul verbului „a ondula" şi ca atare se confundă cu spațiul.

Un alt aspect general al celor două noțiuni, pus în lumină în timpul din urmă, este unitatea sau pluralitatea spațiului şi timpului. Se vorbeşte de un spațiu concret psihologic vizual, tactil, motrice, şi de un spațiu conceptual, abstract, matematic. De asemenea, şi mai ales, de un timp concret, „trăit", şi de un timp abstract matematizat, de timpul astronomic al ceasornicelor sau al cronometriei. Am vorbit pînă acum de două feluri de spații şi timpuri. Mai exact se poate vorbi de o mulțime de spații şi timpuri, îndeosebi de timpuri. Bergson abuzează de multiplicarea timpului : timpul concret nu este unul, ci multiplu, după ritmul şi tensiunea conştiințelor. „Această reprezentare a duratelor *cu elasticitate* inegală este poate penibilă pentru spiritul nostru" *(Matiere et memoire,* p. 231). Teoria relativității admite şi ea o pluralitate de spații şi timpuri sau de cronotopuri după viteza de translație a observatorilor. Se mai vorbeşte de un timp electromagnetic sau de unul radioactiv, după timpul cerut de dezagregarea materiei. Fiziologul Le comte de Noiiy a descoperit un timp biologic, analog celui radioactiv, marcat de viteza de cicatrizare a plăgilor, deci de proliferarea țesuturilor. Cicatricea este ns fel de orologiu, dar fiecare vîrstă are alt indice de cicatrizare. O plagă cicatrizată în 20 zile la un copil de 10 ani, se cicatrizează în 31 zile la un om de 20 ani, în 41 zile la unul de 30 ani, în 55 zile la vîrsta de 40 ani. Werner Gent vorbeşte de timpul economic legat de munca omului, de timpul necesar producției, circulației şi consumului de bunuri. Unele lucruri productive, ca pămîntul, nu se uzează, altele se uzează (W. Gent, *Das Problem der Zeit,* p. 134 şi urm.). Diferențierea spațiilor şi timpurilor poate merge la infinit, fără ca prin aceasta să adîncim esența lor. Nu se poate nega interesul şi valoarea acestor nuanțe. Noi aducem obiecții modului obişnuit de a le interpreta sau explica. Spațiul şi timpul ca relații nu permit diferențieri ; nu există diferite spații şi timpuri, ci diferite conținuturi spațiale şi temporale. Fiindcă relațiile se fundează pe reiate, pe conținuturi, se explică iluzia diferențierii timpului şi spațiului, iar răspunderea acestei iluzii astăzi dezvăluie încă o. dată slăbirea interesului pentru o descriere concretă a faptelor filozofice. Este de subliniat că multiplicarea timpului nu este posibilă fără raportarea la materie, la spațialitate, chiar şi în domeniul psihologic, unde senzațiile interne, kinestezice au rolul hotărîtor. Ce să mai vorbim de timpul solar, electromagnetic, radioactiv, biologic, istorico-social. Fără corpuri asemenea timpuri n-ar fi posibile.

Adeseori s-a relevat importanța notelor generale în care spațiul şi timpul concordă :

1) *Continuitatea* este un caracter comun, fiindcă „părțile" componente ale spațiului şi timpului sînt contigue, fără ca prin aceasta ele să se confunde, să se contopească într-un singur punct sau o singură clipă, cum obiectează, între alții, C. Stumpf pe urmele lui Fr. Brentano. Trebuie subliniat că la spațiu continuitatea este mai uşor de constatat, mai consubstanțială decît la timp. Timpul este_dat conştiinței discontinuu,^

cu întreruperea^ a^jxe^^dermijre şi trezire. Pentru a-i restabili continuitate%"4robule să umplem intervalele aparent goale prin timpuri obiective legate de mişcările corpurilor cereşti sau pămînteşti, deci de spaţialitate. Cu toată continuitatea mai pronunţată a spaţiului, punctele sale în contact nu sînt oarecare, ci sînt înseşi locurile, la care fiecare posedă o particularitate ireductibilă peste putinţă de confundat cu altele. Continuitatea nu este infinit divizibilă, fiindcă ea este constituită din elemente componente, dincolo de care diviziunea este dezarmată. în ciuda continuităţii, care în realitate este *contiguitate,* spaţiul şi timpul sînt discontinui, au caracter cuantic. Discontinuitatea spaţiului şi timpului a fost susţinută de Aristotel, Epicur, unii gînditori arabi (Mutakalumin),, G. Bruno (spaţiul şi timpul au minime), Boscovitch (fizician iezuit din Dalmaţia), Berkeley, Hume, iar printre cei mai noi de Ed. von Hartmann, F. Evellin, J. Rehmke, H. Driesch, W. James *(Introduction ă **la** philos.,* p. 191), mai recent de A. N. Whitehead. în fizica actuală, sub inspiraţia teoriei cuantice, se recunoaşte posibilitatea unor cuante de timp (L. de Broglie, *L'evolution de la physique et la philosophie,* 1935, p. 65 şi urm.).

2) *Omogenitatea* este proprietatea spaţiului şi timpului de a fi constituite din părţi asemănătoare. La spaţiu, omogenitatea implică *isotropia,.* egalitatea locurilor, adică posibilitatea de a deplasa o figură fără a fi deformată. Spaţiul omogen şi *isotrop* nu are curbură ; este deci spaţiul tridimensional euclidian. Dacă admitem că spaţiul are o curbură variabilă, cum afirmă teoria relativităţii, spaţiul pierde proprietatea omogenităţii. Deci hotărîtor pentru omogenitatea spaţiului este considerarea legăturii dintre spaţiu şi conţinutul său material. Această solidaritate compromite omogenitatea spaţiului, deoarece materia nu este distribuită uniform în univers. Nu este indiferent locul unde se află un lucru. Conţinutul hotărăşte de soarta omogenităţii. La timp, ca atare, independent de conţinutul său, este indiferent momentul în care se produce un fenomen. Nu este însă indiferent dacă ţinem seama de conţinut.

3) Un alt caracter comun este *unitatea* spaţiului, ca şi a timpului. Nu există mai multe spaţii şi mai multe timpuri, dacă le privim în i forma, în generalitatea lor, nu în conţinutul lor variabil. Toate spaţiile Isînt părţi ale aceluiaşi spaţiu şi toate timpurile părţi ale aceluiaşi timp. Aceasta nu ne dă dreptul de a spune că lumea este una, fiindcă spaţiul este unul şi timpul este unul. Unitatea lumii nu decurge din unitatea spaţiului şi a timpului, ci din conexiunea cauzală a componentelor cosmice. „Unitatea lumii" include pericolul de a face din lume un individ, ceva singular, un organism. Unitatea spaţiului şi a timpului este ameninţată de acelaşi pericol. Spaţiul şi timpul sînt ipostaziate în imense vase sau receptacole, în Indivizi. Această individualizare apare clar la Kant care defineşte spaţiul şi timpul ca intuiţii, nu ca noţiuni. Tradiţia gîndirii a consacrat individualul ca obiect al intuiţiei. Kant însuşi nu respectă această consacrare, fiindcă el face totodată din spaţiu şi timp *forme* ale lucrurilor, adică ceva general. Spaţiul şi timpul pot fi intuiţii sau noţiuni, după cum sînt date într-un fel sau altul; în ele însele, ca proprietăţi sau relaţii, sînt generale, deci noţiuni ; în conţinuturile lor legate de indivizi pot fi date imediat, sau intuitiv, însă în nici un caz spaţiul şi timpul nu devin individuale din generale, cum sînt structural,.

şi rămîn aşa. Intuitivitatea spaţiului şi timpului este intuitivitatea indivizilor concreţi, cărora ele le aparţin.

4) *Infinitatea* spaţiului este solidară cu infinitatea realităţii. Simpla logică, pura gîndire nu avantajează infinitatea în paguba finităţii, cum au crezut mai hotărât Eug. Duhring şi Ch. Renouvier. Fizica relativistă ne-a obişnuit cu ideea finităţii unui univers sferic, heeuclidian. Einstein s-a pronunţat la început pentru finitate, dar mai tîrziu, odată cu acceptarea spaţiului euclidian, a revenit la infinitate. In ce priveşte timpul, nuj există nici o dificultate de netrecut de a-1 concepe ca început şi sfîrşit. Prioritatea spaţiului, în cadrul infinităţii, este vădită.

5) Un caracter comun în genere nerelevat sau aplicat în treacăt numai la timp este *separabilitatea* pe care spaţiul şi timpul o impun lucrurilor. Cele două noţiuni sînt nu numai principii de conexare a existenţelor, datorită continuităţii şi unităţii lor, ci sînt şi principii de despărţire, de izolare a existenţelor. J.-P. Sartre subliniază acest__caracter numai la timp şi vorbeşte de temporalitate ca de o „putere dizolvantă" *(Vetre et le neant,* p. 178). In adevăr, trecutul este irevocabil despărţit de prezent şi se depărtează tot mai mult de el. Prezentul însuşi este alunecos, se prăvăleşte în trecut, iar viitorul se apropie fie lărgindu-şi orizontul, ca şi cum el ar fugi de prezent, fie îngustîndu-1 pînă la reducerea la prezent şi pierderea în trecutul imutabil. Se afirmă repetat că timpul separă dorinţa de realizarea ei. El este expresia dorinţei, a năzuinţei nerealizate. „O fiinţă care n-ar dori nimic, care n-ar aspira la nimic, ar vedea închizîndu-se înaintea sa timpul" (Guyau, *La genese de l'idee de temps,* p. 32). „In adevăr — spune Sartre —, timpul mă desparte, de exemplu, de realizarea dorinţelor mele. Dacă sînt nevoit să aştept această realizare, este fiindcă ea este situată după alte evenimente" *(op. cit.,* p. 175). Sartre subliniază puterea dizolvantă, pulverizatoare a timpului asupra realităţii, îndeosebi asupra realităţii „pentru sine", asupra conştiinţei omului. Omul este o fiinţă ex-tatică sau „în afară de sine", este „sentinela neantului", este expresia directă a neantizării, iar timpul este forma principală a neantizării. Vom face aici aceeaşi observaţie, pe care am făcut-o şi o vom repeta. Nu timpul însuşi desparte dorinţa de realizare, ci împrejurările de conţinut, de ordin material, aşa-numitele obstacole. Timpul este numai expresia lor rezumativă. Cu atît mai mult separabilitatea este opera spaţiului, care ne-a oferit şi termenii ce denotă separabilitatea : „distanţă", „depărtare". In ce priveşte separabilitatea ca „neantizare", demult spaţiul „gol" a fost considerat ca „nimic", ca „neexistenţă", alături de „plinul" (Democrit). Analiza care şi-a ales ca obiect spaţiul şi timpul este surprinsă de faptul că separabilitatea spaţiului şi timpului, care face din fiecare parte a lor ceva incomplet şi oarecum doritor de a se întregi, nu le dizolvă, nu le destramă, ci respectă continuitatea şi unitatea lor. Nu este nevoie de vreo putere din afară care să ţină punctele sau clipele laolaltă, pentru a împiedica împrăştierea lor, căci împrăştierea se face tot în spaţiu şi timp. Separabilitatea este un caracter structural care există numai recesiv, ca o contrapondere a unităţii şi continuităţii.

Expunerea noastră trece acum de la notele comune la *notele diferenţiale* care aşază spaţiul şi timpul pe poziţii opuse. La spaţiu toate părţile sînt *coexistente* şi de aceea spaţiul *pare* a fi nemişcat, oarecum

înghețat. Așa se vorbește de mișcarea unui corp și de nemișcarea spațiului. Limbajul este impropriu. Căci spațiul ca proprietate a corpului are mobilitatea corpului căruia aparține. Nemișcat este numai spațiul ca relație a părților coexistente. Raportul de coexistență este universal și ca atare el nu se mișcă, nu cunoaște schimbare. La timp părțile stau în raport de *succesiune* și de aceea pare că timpul se mișcă. Se vorbește de „curgerea timpului", comparație înșelătoare. Timpul nu este o apă care curge, cum scrie Fr. Bacon ca un ecou al poeziei antice : *tempus ut fluvius* (Bacon, *Novum organum,* cartea I, § 71). Cum știm, timpul însuși nu roade și nici nu separă lucrurile, de asemenea nu remediază totul, cum crede înțelepciunea populară. Timpul pare că se distruge pe sine. Hegel îl compara cu Cronos care își înghițea proprii săi copii. Paradoxul timpului este evident. Timpul este constituit din trecut care nu mai este, din viitor care nu este încă, amîndouă nemărginite, și din prezent care este foarte mărginit și alunecă spre trecut, făcînd astfel viitorul să alunece spre prezent. Există filozofi care întrețes trecutul, prezentul și viitorul. Bergson crede că specificul timpului este continuitatea celor trei momente : trecutul trăiește pe urmele prezentului și se angajează în viitor ; de aceea el numește timpul „durată" și-l fundează pe memorie. Este însă posibilă memoria fără persistența creierului, a celulelor nervoase care de la naștere pînă la moarte rămîn la același număr, deci nu se înmulțesc ? O memorie pur psihică, independentă de creier, nu garantează identitatea persoanei. Căci nu există spirit pur, independent de corp. Coexistența părților spațiale (cerebrale) garantează succesiunea continuă a eului. Al doilea caracter diferențial este reversibilitatea spațiului, de care am mai vorbit, și nereversibilitatea sau orientarea timpului, imposibilitatea timpului de a reveni pe urmele sale, de a se întoarce la punctul de plecare, de a face cale întoarsă. Nu numai viața nu poate uni cele două aspecte, nașterea și moartea, ceea ce face sfîrșitul inevitabil, ca un destin al vieții, dar și universul, cum constată al doilea principiu al termodinamicii, principiul entropiei sau al degradării energiei. Cantitatea energiei este constantă (primul principiu termodinamic), dar calitatea se degradează fiindcă sporește entropia sau energia neutilizabilă, căldura, care nu se mai transformă în altă energie. Un al treilea caracter distinctiv este pluridimensionalitatea spațiului, față de unidimensionalitatea timpului. In nici un alt caracter diferențial timpul nu se apropie atît de spațiu ca în acesta al treilea. Reprezentarea timpului ca o linie dreaptă ce este prelungită în aceeași direcție este o necesitate pe care este zadarnic să p deplîngem.

Nn pot fi numite dimensiuni ale timpului cele trei momente sau modalități pe care adeseori le-am invocat : *trecut, prezent* și *viitor.* Ele se situează pe același plan, pe aceeași linie. Modalitățile timpului merită o examinare aparte. Cine definește timpul prin aceste trei modalități nu ține seama că el antropomorfizează timpul. Numai omul posedă perspectiva istorică a trecutului în opoziție cu prezentul și viitorul. Toate animalele și, poate, omul natural trăiesc în clipa prezentă. Spiritul a descoperit trecutul și viitorul, făcînd pe om să trăiască mai mult imaginar în trecut și viitor. „Cu totul altfel la om : printr-o creștere, printr-o generalizare imaginară a clipei, oarecum abuziv, omul, *creînd timpul,* nu

numai că el construieşte perspective dincoace şi dincolo de intervalele sale de reacţie, ci, mai mult, el nu trăieşte decît foarte puţin în clipa însăşi. El se statorniceşte mai ales în trecut sau în viitor. El nu se menţine vreodată în prezent decît silit de senzaţie : plăcere sau durere. Se poate spune despre el *că-i lipseşte indefinit ceea ce nu există"* (P. Valery, *Variete,* III, 1936, p. 119—120). Omul este fiinţa care prin spirit trăieşte mai mult îh inactual. Gânditorii s-au întrebat uneori : care din cele trei modalităţi are prioritate ? Prezentul are superioritatea realităţii nemijlocite; în el sîntem activi. Preferinţa pentru prezent este argumentată la fenomenologul Conrad Martius, iar odinioară a avut ca exponent principal pe Augustin, pentru care, drept vorbind, nu există decît un prezent faţă de prezent, un prezent faţă de trecut şi un prezent faţă de viitor, faţă de aşteptare. Deci cele trei momente există numai pentru o conştiinţă care *în prezent* îşi aminteşte şi aşteaptă. Poetul însuşi ţine să sublinieze prezentul: „Cu mîine zilele-ţi adaugi, Cu ieri viaţa ta o scazi, Şi ai cu toate astea în faţă, Deapururi ziua cea de azi" (Eminescu, *Cu mîine zilele-ţi adaugi).* Totuşi, unii filozofi recunosc prevalenta viitorului : Kierkegaard, Hermann Cohen, pentru care timpul este anticipaţie. Martin Heidegger, Osw. Spengler, L. Klages, pentru care prezentul este spaţialul, iar viitorul este temporalul pur. însuşi Edm. Husserl, şeful Şcolii fenomenologice, a afirmat prioritatea viitorului. Este ciudat că trecutul, care este constitutiv istoriei, deci temporalităţii, nu s-a bucurat de o preferinţă mai pronunţată. O mai justă apreciere a modalităţilor temporale ne îndeamnă să întocmim clasica tripartiţie ca una dualistă : *actualitatea* (prezentul) de o parte, *inactualitatea* (trecutul şi viitorul, deopotrivă de inactuale, dar nu în acelaşi sens) de altă parte. Această reducere a fost propusă de Anton Marty în opera *Raum und Zeit,* 1916, p. 209. Este evidentă dominarea actualului, fiindcă în el trăim şi ne mişcăm, dar pentru om este tot atît de evidentă recesivitatea inactualului. în clipa de faţă, în actualitate, evadăm în trecut prin amintire şi prin aşteptare în viitor, modalitate vagă. Nu viitorul vine spre noi, ci noi mergem spre viitor, tocmai fiindcă sîntem înarmaţi în prezent cu amintirea trecutului, cu perspectiva timpului.

Cele trei modalităţi, sau prin reducere două, sînt antropomorfice, sînt perspective omeneşti. Universul însuşi nu cunoaşte trecut, prezent şi viitor, afară numai dacă universul nu este contemplat de o conştiinţă umană. Timpul nu cunoaşte tripartiţia şi nici bipartiţia lui Marty, ci o altă bipartiţie relevată întîi de Aristotel. Timpul, ca raport de succesiune, presupune doi termeni : „înainte" *(prbteron)* şi „după" *(hysteron),* fără nici o altă complicaţie. Nu este nevoie să dramatizăm starea de lucruri ; simpla succesiune a lui „înainte" şi „după" nu este o fărîmiţare, o pulverizare a timpului. Sartre recunoaşte această exactă definire a timpului, dar o degradează sub numele de „temporalitate statică", faţă de aceea antropocentrică, pe care o consideră „temporalitate dinamică *(Vetre et le neant,* p. 174 şi urm.). Nu este o eroare analitică combinarea celor două diviziuni, dacă le ierarhizăm recesiv. Una, aceea bipartită, este fundamentală ; de aceea este simplă, săracă, universală ; cealaltă, tripartită, este secundară, bogată — poate prea bogată —, fiindcă întreţine bucuros o fenomenologie rafinată cu veleităţi metafizice, dar cu postulate omeneşti, prea omeneşti.

Dar oare cele două determinări, „înainte" şi „după", nu presupun tacit prezența unei conştiințe ? Întrebarea ne apropie de final şi de un ultim argument pentru recesivitatea timpului. Aristotel are dreptate că timpul este nu numai „măsura" sau numărul mişcării, dar şi expresia unei conştiințe. Timpul ca atare, timpul ontologic, simpla succesiune de „clipe" în ordinea „înainte" şi „după", nu pulverizează realitatea, dar nici nu-i dă consistența pe care o are şi o dă spațiul. Dacă n-ar exista spațiul, n-ar exista nici timpul. Ele merg împreună în raport de recesivitate. Aparenta generalitate majoră a timpului, documentată de prezența acestuia în lumea corpurilor, ca şi în lumea conştiințelor, este<. compromisă de servitutea timpului față de spațiu. Timpul, în accepția; triadică, nu este posibil fără conştiință, iar în accepția bipartită legitimă) \ („înainte"—„după") se reazemă pe spațiu şi numai secundar pe con-j ştiință. Dar însăşi conştiința este recesivă față de materia spațială. Ştirrt că spațiul intuitiv are trei dimensiuni înregistrate organic de canalele semicirculare din urechea interioară. Timpul însă posedă numai o dH mensiune în care „înainte" şi „după" se intercalează în cele trei dimen-i siuni : dreapta-stînga, sus-jos, înainte-înapoi. Ce sînt „înainte" şi „după" decît răsturnarea dimensiunii spațiale „înainte", „înapoi" după ce a in^ tervenit mişcarea ? „Înainte" este trecutul sau prezentul, iar „după" viitorul, pe cînd „înainte" spațial ar fi viitorul, iar „înapoi" trecutuli I avînd prezentul ca termen de comparație. Toate sforțările contemporane de a asigura prevalenta timpului sînt adumbrite şi zădărnicite de struc-\ ! tura faptelor. Nu intenționăm să ştirbim originalitatea timpului, ciM numai aşezăm timpul la locul ce i se cuvine ca factor recesiv al unei dualități ireductibile. Dualitatea justifică noțiunea „relativistă", propusă de Einstein şi Minkowski, a unei solidarizări intime a timpului şi spațiului, a unui „cronotop", expresie făurită de filozoful italian Gioberti (G. Giorgi, *L'evoluzione della nozione di tempo,* „Scienza", voi. I, 1934, p. 94), cu restricția impusă de aspectul recesiv : timpul este subordonat , spațiului. Timpul poate fi problema centrală a filozofiei moderne ; el nu este însă factorul fundamental, prim al realității, dar rămîne o condiție irevocabilă, omniprezentă în zbuciumul lumii şi al vieții.

31. INDIVID-SOCIETATE

Je ne sais pourquoi Von a affecte de ne pas prendre au serieux Ies anathemes de Rousseau contre la societe. Quand on sait au juste ce qu'eîle coîite, on peut hesiter ă la benir.

(G. TAEUE, La logique sociale, p. 67).

Dualismul *individ-societate* [1291] nu poate să fie şi nu merită să fie banalizat. El luminează, în structura şi originea ei, viața socială şi istorică a omului. Caracterul dominant al individului şi caracterul recesiv

al societăţii nu pledează pentru nici una din soluţiile consacrate ale raportului dintre individ şi societate : de o parte *individualismul,* de altă parte *colectivismul, universalismul* (Othmar Spann) sau *politismul* (Rud„ Eucken). Dacă prin individualism se înţelege concepţia că individul este factorul independent, iar generalul (proprietăţile sociale) aparţin individului şi ca atare există numai în şi prin individ, individualismul nu face decît să aplice la societate sau la „umanitate" o situaţie ontologică valabilă în toate domeniile. Trebuie spus răspicat de la început că poziţia primară, independentă a individului uman nu trebuie să fie interpretată în sensul că indivizii au existat înainte izolaţi şi că apoi s-au agregat, constituind societatea sau colectivitatea. Raportul de recesivitate nu are nevoie de orînduirea cronologică a celor doi termeni opUşi recesivi. Aceştia sînt solidari de la început, sînt daţi totdeauna împreună,, dar cu funcţii diferite, pe care le fixează recesivitatea. Societatea, deşi. termen recesiv, păstrează neatinsă superioritatea ei. Un individ uman. < pre-social, în afară societăţii nu este obiect de experienţă reală. Omul' ca individ este ceea ce este în cadrul societăţii şi determinat de aceasta. Totuşi, independenţa individului rămîne neştirbită. în adevăr, dacă suprimăm ipotetic societatea, rămîn cel puţin cîţiva indivizi, oricît de vulnerabili şi chiar degradaţi. în schimb, dacă presupunem că indivizii au dispărut, societatea nu mai are fiinţă. Oth. Spann, reprezentat fanatic al universalismului şi deci antiindividualist radical, recunoaşte că individualismul poate spune că individul este totul, dar nu recunoaşte că universalismul poate spune că societatea este totul. Acelaşi gînditor constată că doctrina individualistă a fost pînă în timpul din urmă puternică, dominantă. „Acel cerc de idei al trecutului, care în prezent este cel mai viu, este cel individualist. Trecutul nostru este cu totul individualist" (Spann, *Der wahre Staat,* 1921, p. 80). De asemenea, sociologia atestă că sociabilitatea omului este calitativ deosebită de sociabilitatea celorlalte animale, în care acestea sînt „absorbite" şi ca atare oarecum desfiinţate. Se înţelege, individul animal, ca individ, continuă să aibă o existenţă independentă şi în societăţile animale, numai că el nu are nici o iniţiativă în afară de gesturile instinctive predeterminate instinctiv de viaţa grupului specific. Noi credem că nici în societăţile animale ştergerea originalităţii individuale nu este deplină. Dar concedârrt diferenţa calitativă dintre sociabilitatea animală şi sociabilitatea umană. Astfel, sociologul Alfred Vierkandt, care dă prioritate socialului, scrie ~ „sociabilitatea umană aparţine, cum am văzut la aprecierea luptei, acelui tip de sociabilitate la care individul nu dispare orbeşte în turmă, ci păstrează un anumit grad de independenţă şi iniţiativă. în această privinţă omul în genere se ridică peste toate speciile de animale" *(Gesellschaftslehre,* 1923, p. 175). Chiar pe treptele cele mai primitive ale colectivităţii nu există o desăvîrşită egalitate de simţire şi de comportare. „Dacă ar domni această egalitate complet şi exclusiv, n-ar putea să se diferenţieze un eu în cadrul unei grupe în genere... De fapt, nu există o astfel de egalitate nelimitată a stărilor şi trăirii nicăieri, nici pe treapta cea mai de jos. De aceea, chiar pe treapta cea mai de jos, individul trebuie să se diferenţieze faţă de grup în conştiinţa de sine pînă la un anumit grad ; alături rămîne cu totul vie şi dominantă conştiinţe coapartenenţei" *(ib.,* p. 212).

Din chiar aceste prime considerații s-a putut întrevedea că dualismul recesiv individ-societate nu poate fi clasat în nici una din cele două concepții : nici în individualism, nici în colectivism. Pentru o justificare mai adîncită, vom stărui asupra celor două noțiuni, aşa cum au ieşit din discuțiile neconcludente ale timpurilor mai noi. In adevăr, o clară poziție a concepțiilor, cu toate antecedentele mai vechi, este opera conştiinței critice a secolului al XlX-lea. întrebarea poate fi formulată pe scurt aşa : este individul cauza societății (individualism), sau el este efectul, produsul societății (colectivism) ? în alți termeni : este individul primar şi societatea derivată, sau societatea este primară şi individul este derivat ? Există mai întîi părțile şi după aceea agregatul, sau dimpotrivă există mai întîi agregatul şi după aceea individul ? Se explică evoluția socială numai prin resortul egoismului sau interesului personal, sau dimpotrivă prin resortul altruismului, al sentimentelor de simpatie, imitație şi subordonare, care dau individului impulsul de a trăi în colectiv de a se devota pînă la sacrificiul de sine ? Se explică societatea prin stările psihologice ale indivizilor, sau aceste stări se explică prin condițiile sociale în care s-au format indivizii ? Ca de obicei, în discuțiile filozofice, se impune şi aci o clarificare preliminară de ordin terminologic. Cum a observat mai demult Vilfredo Pareto *(L'individuel et le social,* „Congres internațional de philosophie", Geneve, 1904), termenii de individual şi social sînt obscuri. Dacă comparăm cei doi termeni sub raportul clarității, mai degrabă individualul ne apare mai precis, fiindcă el desemnează ființele luate izolat, în timp ce socialul rămîne vag. Acelaşi caracter vag al socialului este recunoscut de sociologul francez Em. Durkheim, partizan al supremației colectivului, pe care îl consideră ca „regulă de metodă^' drept un „lucru" printre celelalte : „această realitate fugară, pe care spiritul uman nu va putea, poate, niciodată să o prindă complet" (Durkheim, *Les regles de la methode sociologique,* ed. a IV-a, 1907, p. 58), Vom vedea că tocmai imprecizia termenului de social explică discuțiile pe cît de vii, pe atît de puțin rodnice din jurul acestei polarități.

în primul rînd, observăm că nu e posibilă o deosebire strictă a individualismul de social. Toate procesele individuale se desfăşoară în condiții sociale şi toate procesele sociale există numai în şi prin conştiințele individuale. Nu există o „conştiință colectivă", ca substrat al gîndirii, sentimentului şi voinței sociale. Şcoala sociologică a lui Durkheim, confsiderînid socialul ca o realitate superioară indivizilor, ca o existență independentă, a asimilat această realitate cu ceea ce se întîlneşte decît în sfera individului : conştiință, reprezentare, voință etc. Marea eroare a sociologiei este transformarea societății într-un „individ superior", într-o conştiință universală. Sociologia a moştenit de la speculația romantică, de precădere germană, a secolului al XlX-lea noțiunea de „suflet colectiv", de „suflet al poporului". Nu putem nutri speranța de a determina clar raportul dintre individ şi societate, dacă nu renunțăm la noțiunea de societate ca individualitate superioară. Colectivismul a crezut că depăşeşte individualismul numai împrumutîndu-i noțiunea de individ, pentru a-i da un coeficient mitic şi chiar mistic. Societatea este o Ființă superioară, atotputernică, un fel de substitut pămîntesc al lui Dumnezeu. într-un moment cînd nu se vorbea de spe-

cificul societății sau colectivității, noțiunea de individ era clar definită în sensurile ei principale. La sfîrşitui antichității, Boethius a formulat cele trei sensuri tipice ale individului şi le-a transmis culturii de mai tîrziu : a) indivizibilul, cum este unitatea matematică, atomul sau spiritul ; b) o sumă de proprietăți care nu se mai repetă în realitate, adică unicul, cum vor accentua modernii începând cu Leibniz ; c) în sfîrşit, sensul secundar de compact, dens, care rezistă frîngerii, cum este diamantul. Al treilea sens este o variantă neglijabilă a primului sens, aşa încît rămîn valabile pînă azi cele două de la început (R. Eucken, *Les grands courants de la pensee contemporaine,* p. 368).

Gîndirea greacă este principiul gîndirii europene. Grecul de altădată este primul om liber al Europei, este primul individ care nu cunoaşte altă îngrădire decît *legea (nomos),* o lege care înfige rădăcini în *natură (physis),* dar într-o natură care se diversifică după popoare şi care de aceea apare ca o „convenție" umană. Individualismul, diferențierea conştientă a oamenilor, a ridicat pe culmi sublime cultura veche şi tot el a destrămat-o. „Iar acest *individualism* al idealelor greceşti de viață a împins elenismul la o înălțime clasică şi apoi 1-a prăvălit în cel mai adînc abis" (K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie,* I, 1921, p. 102). Individul este un „microcosm", proclamă exemplar materialistul Democrit, iar spre sfîrşitui lumii vechi misticul Plotin consacra noțiunea de individ-microcosm, oglindă a lumii. Sofistica, de la care Democrit a învățat ceva, este izvorul principal al individualismului grec. Sofistica nu este însă un fenomen pur grecesc. Ea înfloreşte în împrejurări asemănătoare în Grecia, China şi India. Mediul favorabil sofisticii sînt conflictele politico-sociale şi ideologice, o nestabilitate socială ce dizolvă tradiția religioasă şi promovează gîndirea liberă, inspirația critică şi nereligioasă. Sofiştii sînt pretutindeni „dezrădăcinați", „învățători ambulanți" care se folosesc de puterea magică a cuvîntului. în China, sofistica se manifestă în secolele IV şi III înaintea erei noastre,: în India sofistica este difuză 'timp de şase secole şi atinge punctul culminant' ' la începutul erei creştine, în Grecia ea prosperă în secolele V şi IV înaintea erei noastre. Sofistica împrospătează pretutindeni gîndirea. „Sofiştii greci au promovat, fie şi prin contrast şi pentru soluționarea problemelor pure, platonismul şi aristotelismul ; sofiştii chinezi au pregătit concilierea confuceismului şi taoismului, sofiştii indieni au făcut să ia naştere, printre diferitele religii şi infinitatea sectelor, elementele unei gîndiri abstracte comune tuturor spiritelor, condiție a viitoarelor filozofii" (P. Masson-Oursel, *La sophistique. Etude de philosophie comparee,* „Revue philosophique", 1916, p. 362).[1301] Revenim la sofistica europeană, greacă.

In fața tradiției, în fața dreptului conceput ca instituție divină, sofiştii opun dreptul ca „convenție" umană, dreptul ca produs schimbător al relațiilor dintre oameni, vedere genială formulată întîi de Protagoras. Dacă legea, dreptul nu sînt instituții religioase, ci produse omeneşti, „convenții", acest caracter era valabil pentru toate normele tradiționale, pentru moravurile strămoşilor. Dar „convenția" putea primi consacrarea „naturii", a rațiunii şi atunci devenea un drept natural, o lege superioară nescrisă, cum susține sofistul Hippias. Elenismul şi apoi geniul roman, pe urmele sofiştilor, au pus bazele „dreptului natural", care va fi

de acum înainte fundamentul individualismului european. Nu mai puțin semnificativ este că geniul elen a creat cele două tipuri supraumane de individualitate: Prometeu, care sfidează atotputernicia lui Dumnezeu, şi Heracles, pentru care nici o muncă nu este prea grea. Orice individ are drepturi şi datorii inerente naturii sale, care este anterioară şi superioară raporturilor sociale. Cicero, care rezumă pentru romani doctrina elenă, consacră „dreptul natural" ca realitatea perenă a vieții umane *(vera lex, recta ratio, naturae congruens, dijjusa in omnes, constans, sempiterna,* în *Republica,* C. III). „Dreptul natural de pe o parte, individualismul de altă parte au zdruncinat tronul lui Dike şi au anunțai apropiata răsturnare a tuturor valorilor. Purtătorii lor au fost sofiştii" <W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos,* 1940, p. 263).

De altă parte, un mare elenist, Werner Jăger, afirmă că „principiu] spiritual al grecilor nu este individualismul, ci umanismul", dacă este permis de a întrebuința termenul de umanism în sensul său originar antic, „care înseamnă educația omului pentru a ajunge la adevărata **SE** formă, a fi om în adevăratul sens al cuvîntului" (W. Jăger, *Paideia, die Formung des griechischen Menschen,* ed. a Il-a, 1936, p. 13—14).

Intre individualism şi umanism nu este antagonism. „Omul" este însuşi individul grec, adică un individ crescut în anumite condiții sociale. Aceste condiții cuprindeau şi acei factori care se opun individualismului pur, izolării egoiste a oamenilor, factori care îi apropie, îi uneşte într-o comunitate. Această comunitate este organică în oraş *{polis)* şi este ierarhică în marile imperii care imprimă o caracteristica durabilă societăților antice. Am numit astfel cele două principii colectiviste ale antichității : organic şi ierarhic. Ideea de organic este limpede exprimată de Aristotel cînd în *Politica* defineşte omul ca „animalul de la natură politic" şi cînd mai ales consideră că în întregul social premerge părților, indivizilor, aşa cum organismul este anterior organelor „Aşadar, este clar că statul este de la natură anterior individului, căci întrucît individul nu-şi este suficient, el este față de stat ca mădularele unui corp față de acesta, iar pe de altă parte dacă nu poate sau mu are trebuință să se întovărăşească în societate, din cauza suficienței sale atunci individul nu este membru al statului, ci ori fiară, ori un zeu' *{Politica,* cartea I, § 12, trad. Bezdechi, p. 23). Totuşi, acelaşi lucid gînditor recunoaşte că unitatea statului are limite şi că, în ce priveşte unitatea, aceasta este mult mai pronunțată la individ decît la stat şi chia] la familie. „Mă refer la unitatea cea mai desăvîrşită a statului, pe care o socotesc ca cel mai mare bine al lui, căci aceasta este ipoteza lui Socrate. Totuşi, este vădit că unitatea aceasta împinsă prea departe suprimă statul. Căci statul prin natura sa este ceva multiplu, iar dace devine o unitate mai strînsă, din stat se face familie şi din familie on (individ), căci avem dreptul să susținem că mai strictă unitate este familia decît statul şi omul decît familia" *(ib.,* cartea II, § 3 şi 4). Epoc; elenisto-romană aşază pe primul plan principiul ierarhiei, care recunoaşte originalitatea individului dacă acesta îşi împlineşte misiunea ps treapta ierarhică fixată de natura sa. In această epocă individualismu este muit mai pronunțat decît înainte, în perioada Cetăților, iar politic; romană caută în zadar un nou principiu de integrare a spiritelor, o noui autoritate, o nouă legitimitate (G. Ferrero, *La ruine de la civilisatior*

o.ntique, ed. a XI-a, p. 202). Creştinismul, care consacră principiul ierarhic şi aduce o nouă credinţă, nu izbuteşte să salveze lumea antică şi din cauza ruinătoarelor dispute teologice. Dacă imperiul roman s-a prăbuşit, dînd impresia neştearsă a unei catastrofe istorice, geniul roman a supravieţuit în opera sa juridică. Romanii, popor de cuceritori, administratori şi organizatori, au contribuit la formarea dreptului natural prin opera lor juridică, izvorîtă nu atît din speculaţii filozofice, împrumutate de la greci, ci din practica lor de organizatori ai popoarelor cucerite. .,Cum grecii au dat lumii formulele «filozofiei eterne»-, romanii i-au dat formulele dreptului universal ; nu un drept de ideologi, ci un drept de practicieni deprinşi cu experienţa afacerilor" (G. Renard, *Le droit, l'ordre et la raison,* 1927, p. 60).

Evul mediu este dominat în structura lui socială de principiul ierarhiei : orice putere este ocrotită de o autoritate superioară şi delegată de ea, de un feudal sau de un reprezentant al bisericii. Papa este autoritatea spirituală supremă, iar regele sau împăratul feudalul suprem. Totuşi, ideea antică a drepturilor naturale, înnăscute individului, n-a dispărut, ci rodeşte continuu. „Ceea ce caracterizează gîndirea evului mediu din punct de vedere politic este împrejurarea că ea are ca punct de plecare ideea de Unitate totală, dar că în acelaşi timp ea recunoaşte valoarea intrinsecă a fiecărei Unităţi parţiale, inclusiv individul, ultimul termen al seriei. Ea se inspiră astfel totodată din filozofia antică, fiindcă ea consideră Totul ca fiind înaintea părţilor, şi din teoriile mai noi ale dreptului natural, fiindcă ea proclamă drepturile intrinsece care aparţin individului de la naşterea sa" (Gierke, *Les theories politiques du moyen-âge,* trad. Pange, p. 95 şi urm.).

Este un loc comun al istoriografiei moderne enunţul că individualismul este caracteristica epocii mai noi, de la Renaştere şi Reformă pînă astăzi. Creşterea şi organizarea tot mai autoritară a statelor naţionale, în acelaşi răstimp, numit „modern", include o importantă corectare a acestei sumare concepţii, corectare de care ne vom ocupa îndată. Individualismul, ca diferenţiere a fiecărui om devenit conştient de interesele, drepturile şi demnitatea sa, şi-a găsit expresia doctrinară în mişcarea dreptului natural, în liberalismul economic şi politic, care începe cu J. Locke, cu Francois Quesnay (1694—1774), fondatorul Şcolii „fiziocrate", şi Adam Smith (1723—1790), primul doctrinar al economiei politice burgheze, şi se încheie cu Herbert Spencer, sociolog evoluţionist şi autor al operei *Individul contra statului.* Iniţiatorii dreptului natural sînt Johannes Althusius (1557—1638) şi Hugo Grotius (1583—1645), care a prezentat mai temeinic o concepţie socială şi juridică cu începuturi la gînditorii greci şi juriştii romani. Ideea fundamentală a dreptului natural afirmă că orice om (individ) se naşte cu drepturi inalienabile şi imprescriptibile, anterioare şi superioare oricărei asociaţii politice şi în genere oricărei societăţi. Natura a gravat în adîncul oricărei conştiinţe individuale, al oricărei raţiuni suverane, o Lege supremă, căreia trebuie să i se conformeze toate legile pozitive promulgate de naţiuni. Legea supremă, recunoscînd demnitatea individului, a omului ca om, consacră suveranitatea poporului, ca totalitatea de indivizi liberi şi egali. *Declaraţia drepturilor omului,* în 1789, prin revoluţia franceză, urmînd unei

declarații asemănătoare în Statele Unite ale Americii, prin actul de independență, este cartea individualismului politic şi a democrației burgheze, a clasei mijlocii. Progresul individualismului este legat de ascensiunea clasei mijlocii, adică a acelora care nu erau nici nobili grijulii de privilegiile lor, nici oameni de rînd, cei mulți, care munceau pentru ct-şi asigura o umilă existență zilnică. Noua clasă în ascensiune îşi justifică acțiunea de a funda societatea pe valoarea intrinsecă a indivizilor prin negarea societății vechi fundată pe privilegii istorice şi implicit prin lupta de a libera de servituti poporul. Individul are o existență autonomă suficientă sieşi; el este prevăzut cu tot ce-i este necesar, cu toate ideile raționale, înnăscute ale binelui şi adevărului. Individul este primordial, societatea este derivată, fiindcă ea este numai o asociație de indivizi care îşi garantează prin asociație şi organizație statală drepturile naționale ale securității personale şi ale proprietății individuale. Era logic ca teoria dreptului natural să explice originea societății sau a statului prin ideea de contract sau pact „expres sau tacit", cum spune Althusius (H. Hoffding, *Histoire de la philosophie modeme,* voi, I, ed. a IH-a, p. 55). La început a existat un fel de „societate naturală", adică o conviețuire de indivizi liberi şi egali. Cînd libertatea şi egalitatea vor fi amenințate prin coruperea conştiințelor curate primitive, indivizii se hotărăsc să fundeze statul pentru a-şi garanta drepturile printr-o „formă de asociere care apără şi ocroteşte cu toată puterea, comună persoana şi bunurile fiecărui asociat, şi prin care, fiecare unindu-se tuturor, nu ascultă totuşi decît de el însuşi şi rămîne astfel tot aşa de liber ca şi înainte" (Rousseau, *Le contrat social,* cap. VI). Rousseau însuşi era conştient că acel contract originar, afirmat înainte de atîția (Althusius, Grotius, Hobbes), nu este o realitate istorică explicită ; avea încă convingerea că el este totuşi o realitate istorică implicită, adică o formă de viață care putea să existe ca o concluzie a drepturilor naturale. Ideea unui quasi-eontract la baza societății a fost admisă în vremea noastră de Leon Bourgeois, doctrinarul solidarismului *(La solidarite,* p. 132).

Pe plan economic, individualismul se pronunță pentru *libera Concurență,* care dă fiecărui individ posibilitatea de a-şi afirma capacitățile şi a-şi satisface nevoile economice personale, contribuind astfel la prosperitatea generală. La fiziocrați şi la Adam Smith, concurența liberă nu era un mijloc pentru ca să triumfe cel şiret, lipsit de scrupule şi crud, ci dimpotrivă era mijlocul natural de a armoniza interesele personale, egoismele, în cadrul interesului general. Teoria liberei concurențe, baza liberalismului economie, avea ca principiu ideea unei „armonii prestabilite" între egoisme : cu cît fiecare va dobîndi prin libera concurență ceea ce îi permit natura sa, capacitățile şi munca sa, cU atît mai fericită va fi societatea. Credința fermă a fiziocraților era existența unei „ordine naturale", a unei „ordine juridice", la care ajung spontan oamenii liberi. Totdeauna triumfă cei apți şi de acea fiecare, oricît de slab, este mulțumit, fiindcă primeşte partea corespunzătoare meritelor sale. Concluzia politică a ideilor de drept natural, de contract social şi de liberă concurență este reducerea la minimum a intervenției societății său statului în activitățile indivizilor. Statul are singura funcție legitimă : ocrotirea indivizilor pentru a le garanta exercitarea integrală a

libertăţilor. Intervenţia statului este limitată la funcţia de justiţie, poliţie şi apărare armată contra străinilor. Lassalle numea cest stat liberal „statul paznicilor de noapte". Ultimul reprezentant mai însemnat al „individului contra statului" este H. Spencer, deşi această poziţie n-a încetat de a fi apărată, cu rezerve şi concesii, pînă în vremea noastră. Conştiinţele individuale sînt într-o' revoltă perpetuă împotriva eului socializat.

Triumful individualismului prin revoluţia franceză marchează apariţia a ceea ce s-a numit „spiritul sociologic", spirit care este o notă caracteristică a secolului al XlX-lea şi are ca idee călăuzitoare combaterea individualismului. Primatului individului se opune primatul societăţii. Existenţă deplină nu au indivizii, ci comunitatea lOr, care le este anterioară şi superioară. De la societate fiecare primeşte tot ceea ce îl face om, adică o fiinţă superioară celorlalte animale. Cei dintîi antirevoluţionari şi antiindividualişti sînt tradiţionalişti şi reacţionari : în Anglia, Burke (1729—1797), conservator cu convingeri laice; în Franţa de Bonald (1764—1840) şi Joseph de Maisre (1753—1821), amîndoi catolici şi reacţionari. Individul este subordonat bisericii catolice, deci Papei. Spiritul sociologic primeşte un sprijin puternic de la spiritul istoric cu origini în romantism, istorism care explică realităţile sociale prezente ca produse treptate ale istoriei, ca formaţii organice ale unui trecut bine cristalizat care se adaptează noilor împrejurări. Spiritul sociologic unit cu istorismul consideră instituţiile umane ca produsele spontane ale „sufletului colectiv", ale „spiritului poporului", ale „geniului naţional", nu produsele indivizilor-izolaţi.

Dar spiritul sociologic nu s-a constituit numai pentru a justifica reacţiunea contrarevoluţionară, şi instituţiile istorice, moştenite de la trecut, ci s-a constituit şi într-o altă ipostază, opusă atît tendinţei conservatoare şi reacţionare, cît şi liberalismului burghez. Spiritul sociologic de stînga militează pentru o nouă revoluţie, care va satisface aspiraţiile *tuturor* indivizilor, mai ales ale păturilor sărace, muncitoare împotriva noilor privilegii burgheze, capitaliste. Revoluţia franceză a favorizat clasa mijlocie, dar a sacrificat o patra „stare", proletariatul, muncitorimea, care s-a dezvoltat paralel cu industrialismul burghez, cu capitalismul în genere, pentru a deveni victima acestuia, după ce 1-a ajutat să triumfe în contra vechilor clase privilegiate : nobilii şi clerul. Spiritul sociologic de stînga este reprezentat întîi de „socialismul utopic", apoi de „socialismul ştiinţific" al lui K. Marx şi Fr. Engels. Marxismul acceptă de la individualismul burghez promovarea libertăţii indivizilor, a tuturor, nu numai a unora, şi mai ales â libertăţii economice," nu numai a celei politice. Toate celelalte libertăţi sînt condiţionate de libertăţile economice. Proprietatea particulară, proclamată ca sfîntă şi ca supremă garanţie a 'libertăţii individuale, este nu numai cauza inegalităţii, dar şi cauza înrobirii celor care n-au altă proprietate decît puterea lor de muncă, pe scurt, este cauza tuturor nedreptăţilor sociale. Marile inegalităţi economice contrazic în cele din urmă dreptul natural ăl fiecăruia de a fi liber, de a fi 0 persoană, nu un lucru ; un scop; nu un mijloc. Cum se potriveşte sublimul drept natural cu exploatarea muncitorimii, cu tratarea omului ca simplă unealtă ? Individualismul liberal este în el însuşi o poziţie nestabilită şi echivocă. Dezvoltat pînă Ia capăt,

el duce sau la anarhie, adică la suprimarea statului ce intervine despotic în viața indivizilor, sau la comunism, care se poate servi de stat ca bază a tuturor libertăților şi ca mijloc de a suprima exploatarea omului (Victor Basch, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner,* 1904, p. 215). Integrarea spiritului sociologic şi a revendicărilor liberale în cadrul socialismului, marea creație a secolului al XlX-lea, îşi găseşte explicația în nevoia imperioasă simțită de muncitori, care se aflau într-o poziție de slăbiciune, dacă rămîneau împrăştiați, fiecare în individualitatea sa umilită, de a se uni şi de a afirma astfel prevalenta socialului asupra individualului.

Prevalenta socialului, după revoluția franceză, are două cauze mai adînci, a căror acțiune începe mai demult dar se manifestă amplu mai tîrziu. Prima cauză este spiritul de tehnicitate sau *tehnicismul,* cum îl numeşte Eug. Dupreel *(Trăite de morale,* 1932, p. 226). Căutarea mijloacelor celor mai eficace, dezvoltarea maşinismului, industrialismul promovează spiritul colectiv, de organizare mai mult decît spiritul individualist. „Ceea ce se poate numi *Industrialism* trebuie să fie reținut ca una din primele rădăcini ale spiritului sociologic" *(ib.,* p. 227). Industrialismul prefigurează o adîncă reformă a societății, reformă fundată pe Imitarea procedeelor, care au dat rezultat bune în producția industrială, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi la începutul secolului al XlX-lea, în Anglia şi Franța, fabrici uriaşe au înmulțit produsele şi beneficiile. Procedeele principale sînt coordonarea activităților individuale, diviziunea muncii, organizarea supravegherii, controlul etc. De asemenea, tehnicismul favorizează mai mult ca oricînd dezvoltarea ştiinței şi a aplicațiilor ei.

A doua cauză care a determinat, în strînsă unire cu prima, formarea spiritului sociologic este puterea crescîndă a statului în acțiunile moderne, este *polițismul.* Contrar prevederilor liberalismului, intervenționismul de stat a cîştigat teren, în paguba individualismului, chiar în sfera de preferință a acestuia, în sfera spirituală a libertății de gîndire, a „creației". Complexitatea problemelor sociale, îndeosebi a celor economice, în marile națiuni moderne a impus statului un rol tot mai activ, şi astfel s-a iscat primejdia de a înăbuşi sau a limita autonomia individului atît de anevoios dobîndită. Poate că adevăratul caracter al istoriei moderne nu este individualismul, ci apariția statului modern tot mai acaparator, mai tentacular, chiar tot mai tiranic (G. Ritter, *Machtstaat und Utopie,* 1941, ed. a Il-a). în timp ce evul mediu trăieşte în umbra catedralelor şi în fanatismul religios al cruciadelor, viața modernă se desfăşoară în pasiunea vehementă a luptelor politice pentru putere şi idei, ceea ce face din statul național forța dominantă în sensul cel mai propriu al cuvîntului. Statul este destinul omului modern, statul care nu tolerează o limitare principială a sferei sale de acțiune din partea unei funcții sociale particulare. Față de demonia puterii statului, gîndirea modernă a avut două atitudini antagonice : machiavelismul continental şi moralismul insular al lui Thoman Morus, prietenul lui Erasmus. Machiavelli cunoaşte numai interesul Puterii, independent de drept şi morală, şi de aceea întreține o tensiune dureroasă între Putere şi TMorală. Morus admite utopic uzul Puterii numai în serviciul dreptății •şi al libertății. El însuşi victimă a Puterii, avea puține speranțe de a

domestici Demonul. Moralismul utopic al englezului Morus se explică prin situația particulară a Angliei: ea şi-a desfăşurat puterea mai mult în afară decît în interior. Dimpotrivă, pe continent, unde luptele interne sînt violente, se caută o sinteză între brutalitatea lipsită de scrupule a machiavellismului şi moralismul utopic al lui Morus prin ideea statului suveran fundat pe dreptate socială. Am văzut că mijlocul ideologic de îmblînzire a puterii este ideea dreptului moral inerent rațiunii omului. Filozofii secolului al XVIII-lea se legănau în visul că omenirea, ghidată de lumina Rațiunii, merge spre un viitor de pace, de dreptate şi prosperitate. Revoluția franceză, care distruge rămăşițele „barbariei" trecute, este în realitate o izbucnire a puterii statului. Napoleon subordonează viața națiunii, autorității şi voinței războinice.

Rezultatul individualismului modern este contrar celui urmărit : este triumful statului, al ideii colective, al socialului. Romantismul de la începutul secolului al XlX-lea, în ciuda subiectivismului, este un prim moment puternic şi persistent al renaşterii colectivului, al cultului față de instituțiile tradiționale (religie şi monarhie). In această atmosferă prielnică accentuării socialului se constituie noua ştiință a colectivelor omeneşti, sociologia. Aug. Comte, întemeietorul sociologiei, afirmă fără înconjur precăderea societății față de individ. Sociologia organicistă a lui H. Spencer este un alt moment al afirmării socialului : individul este asemenea unei celule ce constituie organismul. Individul nu poate trăi in afara societății, a întregului, cum celula nu dăinuieşte, în condiții normale, în afara organismului. Sociologismul merge pînă la afirmații neobişnuite : întreaga viață conştientă a individului este un produs social, un ecou al colectivității. Ceea ce numim *conştiință,* suflet, spirit, eu, nu are o existență în afara societății. Acesta este punctul de vedere al pozitivismului lui Eug. de Roberty, al lui Izoulet, iar la noi al lui D. Drăghicescu. „Deasupra individului, deasupra organizației fiziologice, societatea, organizația socială se prezintă față de viață ca o lume independentă, *sui generis.* Ea dobîndeşte importanța unui regn nou, comparabil cu regnul vieții" (D. Drăghicescu, *Du role de l'individu dans le determinisme social,* 1904, p. 127). îndeosebi Şcoala sociologică a lui Em. Durkheim consideră societatea ca un principiu superior, ca o realitate deasupra indivizilor, o Ființă ce exercită neîncetat o presiune irezistibilă asupra indivizilor prin reprezentări specific colective. *„Este fapt social orice fel de a lucra, fixat sau nu, susceptibil de a exercita asupra individului o constrîngere exterioară;* sau încă, orice fel de a lucra *care •este general, pe întinderea unei societăți date, avînd totuşi o existență proprie, independentă de manifestările sale individuale" (Les regles de la methode sociologique,* ed. a IV-a, 1907, p. 19). „Dacă un individ încearcă de a se opune uneia din aceste manifestații colective, atunci sentimentele pe care le neagă se întorc împotriva lui. Dacă această putere de constrîngere externă se afirmă aşa de categoric în cazurile de rezistență, cauza este că ea există, deşi este inconştientă în cazurile contrare" *(ib.,* p. 9).

Sociologismul pare de neînvins. El nu încetează de a evidenția că *întreaga* viață spirituală a individului este un reflex al „mediului" social. Chiar individul superior este un instrument al colectivității. In sfîrşit, însăşi atitudinea individualistă anti-socială este condiționată social, pre-

supune o anumită atmosferă culturală. Individul nu poate evada din mediul social, cum pasărea nu poate zbura în afara aerului care o susține în zborul ei. Formula cea mai consecventă a socializării individului pînă în cutele cele mai adînci ale personalității sale, pînă şi în visurile sale, o dă sociologul austriac Ludwig Gumplowicz. Marea eroare a psihologiei individualiste, scrie acest protagonist al „spiritului sociologic" din secolul al XlX-lea, este supoziția că *omul,* că individul gîndeşte. „Cine este acela care *gîndeşte, simte, gustă* — este oare individul ? Nu *h* Este grupa socială" *(Grundriss der Soziologie,* ed. a Il-a, p. 270). Autorul, furat de noutatea sociologismului, uită că grupa nu are creier, că ea nu are substrat nici material, nici psihic pentru gîndire, uită deci că grupa gîndeşte şi simte tot prin indivizi. Radicalismul formulei demască falsitatea sociologismului. Cum *omul* nu se poate desprinde din atmosfera pe care o respiră, tot aşa el nu poate rupe cu ambianța socială. Societatea este condiția tuturor manifestărilor individuale, fie simple imitații sau ecouri, fie noutăți sau originale. Originalitatea indivizilor se supune legii generale a raportului dintre noutate şi repetiție (imitație). Nimic nu este absolut inedit, cum nimic nu este absolută repetiție, pură identitate. Identitatea pură suprimă nu numai originalitatea, dar şi simpla multiplicitate. Aci se impune o precizare, care ştirbeşte din dogmatismul sociologismului, cum ne arată un gînditor german care este şi sociolog, G. Simmel. Societatea poate împiedică sau stimula originalitatea, după cum individul posedă sau nu o structură spirituală potrivită manifestărilor originale. Societatea oferă oportunitatea de a fi original, personal ; individul aduce inițiativa şi curajul. G. Simmel observă că societatea prezintă două aspecte distincte : a) ea asigură anumite condiții externe, prin care indivizii trăiesc şi pe care aceştia le acceptă ca vitale şi de aceea li se supun ; este aci o generalitate socială de suprafață ; b) ea asigură baza pe care se reazemă şi se dezvoltă particularitățile individuale, cu nesfîrşita lor varietate. Cel dintîi aspect face din individ un punct de intersecție sau de trecere al proceselor sociale ; cel de al doilea face din societate o instanță mijlocitoare a perfecționării individuale (G. Simmel, *Soziologie,* ed. a Il-a, 1922, p. 366). Francezul G. Davy din Şcoala sociologică a lui Durkheim este dispus să facă concesii individualismului. El vede în realitatea juridică nu numai condiționarea ei socială, întrucît drept şi nedrept nu pot exista înaintea societății, dar şi contribuția individului, care tocmai.prin dependența sa de societate se foloseşte de societate şi de limbaj pentru a deveni izvor autonom şi criteriu universal al dreptății, datorită formalismului acesteia. „Semn şi substitut al socialității, în acelaşi timp expresie a inferiorității şi; de asemenea vehicul privilegiat al uneia şi alteia, formalismul a contribuit îndeosebi de a provoca, în cursul comunității şi în cursul evoluției, ridicarea şi liberarea individului" (G. Davy, *Societe, droit et individualite,* „Travaux du IX-e Congres internațional de philosophie", voi. XII, 1937, p. 9).

Spre sfîrşitul secolului al XlX-lea şi începutul secolului al XX-lea se revarsă în Apus un val de individualism foarte marcat în domeniul literaturii şi al artei în genere. Se proclamă originalitatea şi demnitatea supremă a individului şi trăirilor sale, se exaltă puterea de creație a individului superior, a „omului reprezentativ" (Emerson), a „eroului"

(Carlyle) şi înalta distincţie a rafinamentului artistic. Un parfum tare de anarhism străbate literatura timpului. Maurice Barres din faza tinereţii reprezentată de „cultul eului", apoi Andre Gide făceau delectarea acelora care gustau pe Max Stirner al *Unicului şi proprietatea sa,* sau pe Fr. .Nietzsche, care transvaluase morala tradiţională creştină pentru a face loc aşteptatului „Supraom". Ibsen era dramaturgul mişcării. Mai tîrziu se va spori falanga individualistă cu ironistul Bernard Shaw, care pune faţă în faţă reprezentanţii actuali ai „Omului şi supraomului". Dar noul individualism nu izbuteşte să depăşească diletantismul intelectual şi se împotmoleşte într-un anarhism „fin du siecle", supravegheat cu indulgenţă de poliţie. In Franţa, Georges Paiante încearcă să înfrunte sociologismul în numele noului individualism, dar pentru prima oară o teză de doctorat, teza lui Paiante, este respinsă de pontiful sociologismului, de Durkheim. Cele două teze vorbesc de ajuns prin titlurile lor : *Combat pour l'individu* şi *La sensibilite individualiste.* Către sfîrşitui operei *Precis de sociologie,* una din rarele introduceri în sociologie înainte de primul război mondial, Paiante vorbea ca un profet ce predică în pustiu aşa : „şi mai presus de orice, nu vrem dogme, ocrotire, tutelă socială a individului. Zeii au murit, religiile au murit. Dogmele morale şi sociale convenţionale sînt pe punctul de a muri. Individul nu poate, nu trebuie să se bizuie decît pe sine" *(Precis de sociologie,* 1909, ed. a.IV-a, p. 185). Cuvintele lui Paiante sînt mai degrabă cîntecul de lebedă al individualismului decît trîmbiţa victoriei apropiate. Totuşi, individualismul nu a murit. El continuă astăzi într-o ipostază viguroasă, sub forma existenţialismului, în umbra a doi mari individualişti ai secolului trecut : Kierkegaard şi Nietzsche. Termenul vag şi şters de „existenţă" a fost împrospătat cu noua mască a Individului. Noutatea „existenţialismului" este accentuarea în individ nu a „ideii" sau „sentimentului" rafinat ce enervează, dezarmează şi duce la decadenţă, ci a voinţei, a „alegerii", a responsabilităţii. „Subiectivismul vrea să spună de o parte alegere a subiectului individual, prin el însuşi, de altă parte imposibilitate pentru om de a depăşi subiectivitatea umană. Al doilea sens este sensul profund al existenţialismului. Cînd spunem că omul se alege, înţelegem că fiecare dintre noi se alege, dar prin aceasta vrem să spunem de asemenea că alegîndu-se pe sine, el alege toţi oamenii" (J.-P. Sartre, *L'existentialisme est-il un humanisme ?,* 1946, p. 24—25). Cuvintele acestea, cu toată recunoaşterea *indirectă* a socialului, ne instalează departe de poziţia sociologistă a lui Durkheim. „Marea diferenţă — scrie acesta — care separă omul de animal, adică dezvoltarea mai mare a vieţii psihice, se reduce la aceasta : socialitatea sa mai mare" (Durkheim, *De la division du travail social,* p. 287). De asemenea, pentru existenţialistul A. Camus viaţa socială este absurdă, este o ţesătură de ilogisme *(Le mythe de Sisyphe).* Pentru Durkheim, societatea este păzitoarea universalităţii, a logicii. „Societatea nu este deloc o existenţă ilogică sau alogică, incoerentă, fantastică, pe care prea adeseori ne place să o vedem în ea. Dimpotrivă, conştiinţa colectivă este forma cea mai înaltă a vieţii psihice, fiindcă ea este conştiinţa conştiinţelor. Aşezată în afara şi deasupra contingenţelor individuale şi locale, ea nu vede lucrurile decît prin aspectul lor permanent şi esenţial, pe care el îl fixează în noţiuni comunicabile. In timp ce ea vede de sus, vede şi

departe ; în fiecare moment al timpului ea îmbrățişează toată realitatea cunoscută" (Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse,* p. 633).

Sîntem oare siliți să alegem între individualism şi colectivism, sau există o ieşire din această dezbatere neconcludentă care este şi o sfîşiere spirituală ? Rudolf Eucken, constatînd divizarea conştiinței contemporane între cele două teze şi totodată insuficiența fiecăreia în parte, încearcă să se ridice pe un alt plan care să nu fie planul alunecos al compromisului. Nici „civilizația socială", nici „civilizația individualistă" nu pot da un conținut spiritual esențial omului, fiindcă amîndouă rămîn la nivelul empiric, imanent al omenescului. Trebuie să ne avîntăm spre sfera metafizică, superioară a spiritului pentru a face din om o „ființă cosmică", o ființă spirituală în sensul plin al cuvîntului. In locul unei civilizații sociale, el propune o „civilizație spirituală", care garantează autonomia individului față de apărarea colectivului şi a puterii statale, fără ca prin aceasta să alunece în diletantismul subiectivismului. Avem. nevoie de reazemul unei puteri mai temeinice decît poate da o civilizație pur socială sau una pur individuală. Dar o realitate suverană care pluteşte deasupra lumii noastre cunoscută prin experiență, o realitate spirituală transcendentă nu implică oare o oprimare mai profundă a conştiinței omeneşti ? Omul nu se poate elibera decît prin propriile sale puteri. Apelul la transcendent este o camuflare a puterilor şi a slăbiciunilor omeneşti. Reazemul omului nu este o realitate spirituală care prin orientarea ei finalistă şi superior conştientă domină şi chiar striveşte conştiința umană, ci o realitate neangajată pe o linie finalistă inderogabilă, într-o singură direcție, o realitate neutrală a cărei înțelegere obiectivă creează un nivel superior atît presiunii colective uneori nedrepte, cît şi capriciilor unui subiectivism de o falsă distincție. In cunoaşterea realității integrale, care nu-i este conştient sau intenționat nici prietenă, nici duşmană, omul posedă acea poziție „cosmică", superioară care îi garantează autonomia şi—i face suportabilă viața socială. Care este cuvîntul realității „cosmice" în problema raportului dintre individ şi societate ? Vom răspunde după ce vom lămuri sensurile principale ale individualismului şi colectivismului sau universalismului.

La Congresul internațional de filozofie de la Geneva din 1904, E. Halevy propune trei înțelesuri mai de seamă ale individualismului,, care sînt prin contrast şi ale colectivismului.

1) Individualismul este o metodă teoretică de a studia fenomenele sociale. Individualismul ia ca date prime indivizii presupuşi ca deosebiți unii de alții, egoişti şi conştienți de egoismul lor, şi apoi deduce constructiv din reacțiile lor societatea. Aceasta a fost metoda secolului al XVIII-lea, metoda robinsonadelor. Dimpotrivă, metoda colectivistă pleacă de la societate ca ființă distinctă de indivizi, cu calități specifice, inexplicabile prin simpla considerare a indivizilor ce compun societatea. Originea metodei colectiviste este metafizica germană a secolului al XlX-lea, mai ales filozofia lui Hegel, care integrează totul, deci şi societatea, în Spiritul universal care se transformă, evoluează sub impulsul contradicției interne. Metoda din speculativă a devenit ştiințifică la sociologii de mai tîrziu. Cum spuneam, sociologia ştiințifică a transpus pe un plan naturalist, empiric, o viziune romantică. Totuşi, sînt socio-

logi contemporani care continuă să explice societatea tot prin indivizi, cu deosebirea că ei descoperă în indivizi o bogată zestre de impulsuri sau instincte favorabile societăţii. Astfel, A. Vierkandt înşiră, o mulţime de instincte care susţin sociabilitatea, de la sentimentul de sine, aparent egoist, satisfăcut însă prin colectivitate, pînă la impulsul social, imitaţie, simpatie etc. Desigur, nu ştim cum arată un individ înainte de a fi modelat de societate, adică de contactul cu alţi indivizi din trecut sau din contemporaneitate. Dar ştim noi oare mai bine cum „gîndeşte" societatea independent de indivizi? Trebui® să cercetăm din nou, în lumina faptelor, raportul individ-societate, după ce vom fi încercat să cunoaştem toate laturile sale.

2) Individualismul nu este numai o metodă de studiu, ci şi o doctrină a scopurilor şi mijloacelor. Este oare individul scop, iar societatea mijlocul pentru emanciparea lui, avînd ca funcţie să facă pe individ să gîndească şi să voiască prin el însuşi, sau dimpotrivă societatea este scopul, iar individul este mijlocul pentru realizarea unui scop superior, la care el colaborează şi prin care el însuşi se înalţă? Societatea reprezintă un ideal, pentru realizarea căruia indivizii se devotează pînă la sacrificarea fericirii şi chiar vieţii lor. Această definiţie prin scopuri a fost consemnată de Heinrich Dietzel în cunoscutul articol *Individualismul* din *Handworterbuch der Staatswissenschaften.* Definirea individualismului prin scop are două specii istorice. Dacă societatea este mijlocul pentru a realiza drepturile naturale ale individului, individualismul este juridic; dacă însă societatea este mijlocul prin care o minoritate de indivizi, o „aristocraţie" energică şi fără scrupule, pune stăpînire prin violenţă asupra celorlalţi indivizi, individualismul nu mai este bazat pe drept, ci pe violenţă. Aceasta este concepţia sofistului Gorgias, formulată în discursul de apărat *Elogiul Helenei,* concepţie potrivit căreia dreptul este totuna cu puterea, şi de asemenea concepţia discipolilor săi Trasimah, cunoscut din dialogul platonic *Politeia,* şi a lui Calicles, prezentat tot de Platon în dialogul *Gorgias.* Printre moderni individualismul violenţei este propovăduit de Max Stirner şi apoi de Fr. Nietzsche în faza din urmă a filozofiei sale nesistematice. Dar oare colectivismul, cînd face din individ un mijloc al scopurilor sale, nu apelează pe faţă sau ipocrit la violenţă? Nu este oare universalismul, poliţismul încă mai tentat decît individualismul de a recurge la forţa brutală?

3) Un ultim sens al individualismului se defineşte dacă luăm în consideraţie mijloacele pentru realizarea scopurilor. Căci acelaşi scop, oricare ar fi el, poate fi realizat pe cale colectivistă sau pe cale individualistă. Să presupunem că scopul societăţii este emanciparea indivizilor, deci să presupunem individualismul în al doilea sens. Prin ce mijloace se atinge acest scop? Sau societatea se va abţine de a interveni în relaţiile dintre indivizi, cum afirmă liberalismul încă din secolul al XVIII-lea, sau societatea (statul) intervine tot mai larg, pentru a promova scopurile indivizilor, în relaţiile juridice şi mai ales economice dintre indivizi. Este teza socialismului, a cărui importanţă a sporit continuu în cursul secolului al XlX-lea şi al secolului al XX-lea. în această teză dispare individualismul ca mijloc, dar rămîne individualismul ca scop. K. Marx, care cere ca colectivitatea să gireze bogăţia.

publică, rămîne un individualist radical în sensul al doilea : scopul societății este emanciparea omului, dar aceasta se va face prin intervenția statului care se va limita la administrarea şi girarea bunurilor, fără a exercita o presiune asupra conştiinţelor individuale.

Am cunoscut cum a privit trecutul dualismul individ-societate ; să vedem cum îl priveşte gîndirea, contemporană. O primă diferență între cele două poziţii se raportă la ordinea cronologică dintre indivizi şi societate. Trecutul admitea posibilitatea ca indivizii să existe independent de societate şi înaintea ei. Societatea a luat naştere prin iniţiativa contractuală explicită sau tacită, quasicontractuală a indivizilor. Această concepţie este de structură teologică : ea presupune că indivizii au fost creați de Dumnezeu înzestrați cu toate perfecțiile, pe care ei le-au pierdut în urma „păcatului originar". Societatea, în această ipoteză, preexistă în zestrea inițială a omului ; ea aşteaptă momentul favorabil de a se actualiza ca o reparare a păcatului. Concepția contemporană înlătură raportul de succesiune de la indivizii izolați la indivizii asociați. Individ şi societate sînt simultani. Dacă există opoziție între ei, cum credem noi, opoziţia include simultaneitatea termenilor. Individul şi societatea umană sînt „corelative", cu înclinarea balanței spre individ, fiindcă el are prioritate ontologică — numai individul este independent. Problema contemporană -nu mai este aceea a ordinei cronologice, ci a ordinei structurale. Este societatea numai o *sumă,* o agregare de indivizi, deci un simplu accident în viaţa indivizilor, sau ea este o *unitate,* un tot, un *plus* față de indivizi, şi atunci indivizii nu pot fi concepuți ca avînd o existență în afară de unitatea sintetică, de comunitate ? Trecutul nu punea probleme în felul acesta şi de aceea nu ştim sigur dacă el a admis că societatea nu aduce nimic nou față de suma *indivizilor* şi prin urmare că ea poate să dispară fără ca omul să se degradeze. Credem că putem afirma că individualismul radical în sensul de existența indivizilor în afară de societate şi asocierea lor accidentală este o ipoteză artificială, construită anume pentru a fi cu uşurință combătută de „spiritul sociologic", care accentuează prioritatea societății, a „întregului" asupra părților. Chiar dacă robinsonada a fost vreodată susținută în mod serios, adică constitutiv, nu numai ca un subterfugiu metodologic, colectivismul sau universalismul a păcătuit şi el, uneori mult mai greu. Păcatele individualismului puteau fi şi mai uşor remediate decît ale universalismului. Să admitem că societatea ar fi numai o *sumă* întâmplătoare de indivizi. Esențial este a şti ce se înțelege prin sumă. Este oare suma simpla punere laolaltă a indivizilor, fără nici o acțiune mutuală, fără nici o relație mai durabilă între ei ? Stau indivizii unii lîngă alții ca pomii într-o pădure sau ca animalele într-o turmă ? Cred că nimeni n-a formulat o astfel de concepție. Ceea ce urmăreau individualiştii, scopul lor esențial era o mai mare securitate a indivizilor față de statul absolutist al exploatatorilor, deci ceea ce ei năzuiau nu era dizlocarea societății, ci o altă societate fundată pe comunitate de scopuri şi egală îndreptățire la o viață umană, în locul societății de dominare şi de exploatare de pînă acum. Asupra acestui punct central vom reveni îndată, pe larg, cînd vom cerceta principalele specii de societăți.

în schimb, aberațiile universalismului stăruie pînă azi la adăpostul unei pseudoştiințe. în ce constă acel plus al societății față de suma indivizilor, plus atît de pretențios încît societatea ajunge să fie un moloh, o Ființă care înghite indivizii ? Totalitatea înaintea părților şi mai presus de ei, poate chiar o Totalitate fără părți, fiindcă ea marchează nimicnicia indivizilor-părți. Desigur, individul este prin structura lui schimbător, dar el este piedestalul totalității sociale. Societatea este un sistem de relații care presupune reiate, indivizii, chiar dacă aceştia pot fi înlocuiți. Repetăm întrebarea : în ce constă plusul superior şi constrîngător al societății ? Două au fost răspunsurile schițate : a) societatea este un Individ superior, un „supraorganism" (Spencer) care integrează în sine indivizii inferiori, organele subordonate ca părți ale sale, un *Leviathan,* Ființa biblică monstruoasă cu mii de capete şi brațe, după comparația propusă de Hobbes ; b) societatea este de asemenea un individ superior. Dar nu unul ce se află în indivizii obişnuiți, precum aceştia se află în acela ca părți, ci superior într-un sens potențat : societatea este un supraorganism *separat* de ei, *deasupra* lor. Prima soluție este imanentistă, panteistă ; a doua este transcendentă, teistă. A doua ipoteză n-a fost susținută consecvent de nimeni, dar a fost subînțeleasă de toate teoriile care au ipostaziat mistic relația socială.

Examinînd prima ipoteză — societatea este mai presus de indivizi, dar în indivizi asemenea conținătorului față de conținuturile sale — se iveşte o nouă întrebare : cum trebuie să concepem acest supraindivid, conținător al subindivizilor, şi în ce raport precis stă el cu indivizii inferiori ? Pentru biologie, individul obişnuit este un corp. Hobbes vorbea de societate ca de un corp specific, iar teza organicistă menține ideea mai mult ca o analogie, ca o comparație. în sensul propriu al cuvîntului, indivizii au o independență pe care n-o cunosc organelle ce constituie individul. Tulburările unui organ se resimt în tot organismul; în schimb variațiile ce afectează un individ nu se repercutează asupra societății în totalitatea ei. De asemenea, detaşarea unei părți dintr-un organism este o mutilare a organismului, în timp ce detaşarea unei porțiuni din supraorganism, nu înseamnă mutilarea societății. Prin urmare, definirea societății ca un supracorp format din alte organisme mai mici este o analogie nefundată. Dar poate supraindividul social nu este un supracorp, ci un supraindivid psihic sau spiritual, „suflet colectiv" în care se contopesc sufletele sau conştiințele individuale ? Experiența nu ne oferă o astfel de realitate, un spirit colectiv in care sufletele individuale sînt „părți" constitutive. Sufletele sau conştiințele individuale nu se contopesc într-un suflet colectiv, ci ele continuă să fie de sine stătătoare, ba chiar se simt izolate, singuratice. în adevăr, sufletele nu comunică nemijlocit unele cu altele, aşa cum comunică corpurile, ci totdeauna ele comunică mijlocit, adică prin corpurile de care sînt „legate". în iubire sufletele coincid parțial, au în comun anumite stări, dar ele nu se contopesc în întregime niciodată. însăşi coincidența sau unificarea parțială nu este posibilă fără „expresiile corporale" (vorbire, mimică, gesturi) prin care conştiințele comunică şi intră în legătură. Coincidența parțială, în urma comunicării sau a acțiunii unui corp asupra celuilalt — singura cale pentru ca două conştiințe să intre în contact —, are ca rezultat o unitate de scop sau de voință a membrilor unei societăți. în

concluzie, societatea nu este un supraindivid nici corporal, nici psihic ; nici corpurile, nici sufletele indivizilor nu sînt legate sau contopite unele cu altele în aşa fel încît să constituie un individ de rang superior, o suprapersoană. Mai degrabă pot fi unite corpurile în corpuri compuse decît sufletele. Nu există un suflet mai înalt format din mai multe suflete individuale.

Al doilea răspuns — societatea este nu numai un supraindivid care cuprinde în sine pe ceilalţi, ci un supraindivid *separat* de ceilalţi, care planează oarecum asupra lor — este încă mai absurd. Nu vedem ce legături mai dăinuiesc între indivizi şi societate dacă aceasta nu integrează în sine, corporal, indivizii, ci există independent de ei. Ipoteza implicită, care fundează răspunsul, este renunţarea la supraindividul corporal şi definirea lui ca un supraindivid spiritual, ca o conştiinţă superioară, asemenea divinităţii. Sociologia lui Durkheim nu este străină de această viziune metafizică : societatea este o instanţă superioară indivizilor şi de aceea exercită asupra lor o constrîngere irezistibilă. Orice „împotrivire se întoarce contra celui ce nu cedează. S-a zis cu drept cuvînt că raportul individ-societate aşa înţeles maschează un raport de dominare, care separă în două lumi pe cei ce domină (societatea sau o parte mică din ea) şi pe cei dominaţi (pe indivizi sau masa lor). Societatea ca supraindivid *despărţit* de indivizi exprimă raportul dintre stăpîn şi sclav (vezi Joh. Erich Heyde, *Staat, Untersuehungen zur Staatsphilosophie in Grundwissenschajt,* voi. VII, p. 328).

Să căutăm o ieşire din jongleria comparaţiilor şi analogiilor. Societatea nu este nici o „sumă" de indivizi, nici un individ superior şi încă unul *separat* de membrii societăţii. Societatea nu este un „lucru" distinct de celelalte „lucruri", cum afirmă Durkheim. Caracteristica socialului este independenţa lui faţă de un individ sau altul, nu însă faţă de *toţi* indivizii. Expresiile „individ" sau „lucru" ipostaziază, personifică, substanţializează o relaţie. Societatea este relaţia multiplă, *raportul* între indivizi, relaţie transformată în „lucru", în „unitate". Ipostazierea fetişistă a relaţiei sociale în obiect este o veche şi persistentă eroare a conştiinţei umane. Înţelegem acum individualismul care a refuzat să primească ipostazierea şi ca urmare a considerat societatea ca o *sumă* de indivizi. Definirea societăţii ca o „sumă" de indivizi este o eroare mai nevinovată decît definirea ei ca un Individ superior care constrînge conştiinţele individuale. Dar sociologia contemporană nu s-a făcut vinovată, în toate manifestările ei, de promovarea .fetişizării. Ea s-a obişnuit să determine sociabilitatea ca o *relaţie* între indivizi. „Cu aceasta, în locul categoriei de *obiect,* trece în centrul gîndirii categoria de *relaţie"* (Vierkandt, *Gesellschajtslehre,* 1923, p. 48). *„Realitatea socială* nu va fi deci o sumă de indivizi, ci o sumă de *raporturi sociale,* indivizii fiind termenii acestor raporturi" (E. Dupreel, *Trăite de morale,* voi. I, p. 291). Societatea cuprinde dar nu numai indivizi, ci şi relaţiile sau raporturile dintre ei, iar aceste raporturi formează o structură condensată în *instituţii* permanente, în timp ce indivizii care sînt suportul raporturilor se succed, apar şi dispar. Această stare de lucruri explică iluzia că raporturile sînt independente şi durabile, în timp ce suporturile sînt efemere. Starea de lucruri explică totodată şi o complicaţie. Indivizii au relaţii între ei, dar ei au relaţii şi cu instituţiile (stat, biserică, armată, şcoală etc'.),

relație care a fost numită „complementară". Relația complementară face ca relațiile parțiale să se întrepătrundă şi să fie durabile. Astfel, relația de vînzare-cumpărare între doi indivizi are o relație complementară cu notariatul de stat. De aceea Dupreel precizează : „realitatea socială este mai puțin o colecție de raporturi sociale decît un țesut de raporturi complementare" (op. *cit.,* p. 301). De exemplu, autoritatea stăpînului asupra sclavului este susținută de raporturi complementare : moravuri, legi, autoritatea constrîngătoare a statului, ideologii etc. Relația complementară reprezintă „autoritatea", adică relația socială permanentă. Această relație subzistă desigur prin relațiile individuale, nu însă numai prin *aceste* relații particulate, ci prin *totalitatea* relațiilor individuale. Relațiile durabile instituționale, deşi fundate pe indivizi şi acțiunile lor, devin aparent de sine stătătoare şi autoritare, datorită permanenței. Dar cum relațiile complementare nu alcătuiesc „entități" superioare, ele sînt *reprezentate* tot de indivizi, anume de aceia care întrupează autoritatea relației permanente, adică a grupului (familie, stat, sindicat profesional etc). Caracterul relațional al societății este enunțat de socialistul Max Adler. „Comunitatea socială în sine nu este un organism, ci o relationare mintală" *(Klassenkampf gegen Vdlkerkampf,* 1919, p. 154).

Există relație socială ori de cîte ori din existența sau mai ales din activitatea unui individ rezultă o modificare în stările sufleteşti şi acțiunile altui individ (fireşte, şi a mai multora). Interacțiunea indivizilor include nu numai corpurile celor care acționează, dar şi alte corpuri în genere neînsuflețite : pămîntul, uneltele, arhive, cărți şi orice alte obiecte pe care se sprijină relațiile sociale. Relațiile variază cu termenii individuali şi obiectele ce stau sau intră în relații. Trebuie subliniat din nou că societatea, ca ansamblul indivizilor şi relațiilor lor, nu constituie un Individ superior, dar constituie totuşi o realitate *unică.* Nu mai putem amîna o precizare pe care doream să o facem mai devreme. Societatea este o realitate *unică,* un „colectiv" prezent în lume o singură dată, dar nu este un individ, fiindcă societatea nu are o proprietate unificatoare. Unificarea, cum ştim, nu este produsă de o proprietate comună, care constituie o unitate esențială cu individul, de exemplu spațiul la corp, subiectul la conştiință. Colectivul este constituit din indivizi, din „oameni", la care se ridică din nou problema dacă oamenii sînt în adevăr indivizi, sau numai realități *unice ?* Dar nu stăruim asupra acestui punct pentru a nu complica expunerea. Poate că nici „omul" nu este un individ, deşi este şi el *unic,* nerepetabil. Atunci ce este el ? Ceea ce este, în primul rînd, societatea : o relație, sau un ansamblu de relații între indivizi. Concluzia aceasta are o semnificație deosebită. Relația este un dat general, care nu poate fi conceput fără reiatele sale, indivizii. De aceea, societatea, colectivul *unic* nu este cu putință fără „oamenii" singulari. *Unicitatea* societății nu se fundează pe relațiile dintre indivizi, adică pe notele generale, ci pe unicitatea reiatelor, a suporturilor, pe unicitatea „indivizilor". O ultimă precizare se impune. Societatea ca relație între indivizi nu ia naştere printr-un act de voință, printr-un *contract* al indivizilor. Societatea nu este o creație *voluntară* a indivizilor, dar nu este nici o realitate creatoare de indivizi. Realitatea este diferită, este mai complexă. Societatea şi indivizii sînt produse ale naturii biolo-

gice şi pe acest fond biologic se constituie societatea care, la rîndul ei, condiţionează perfecţionarea indivizilor.

Definirea sociabilităţii ca relaţie interindividuală nu este străină sociologiei mai noi. Sociologul german L. von Wiese consideră făţiş sociologia ca o ştiinţă a relaţiilor *(Allgemeine Soziologie,* I, 1924). Primejdia permanentă este ipostazierea relaţiilor sociale. Vierkandt vorbeşte ele relaţie ca de ceva „relativ independent" *(op. cit.,* p. 48), ca de o „putere ce are capacitatea de a modela indivizii". Constatăm adeseori nu numai în discuţiile ştiinţifice, dar şi în cele filozofice lipsa unei clarificări principiale a noţiunii de relaţie. Relaţia este un factor general şi ca atare ea nu este independentă, cum este individul, şi nici nu lucrează ca individul. Relaţia, ca orice factor general, aparţine individului, şi anume nu unui singur individ, ca esenţa (genul sau specia), ci cel puţin la doi indivizi. Relaţia este fundată în cel puţin doi indivizi şi ea acţionează în măsura în care acţionează indivizii. Proprietăţile indivizilor sînt fundamentul relaţiilor. Individualismul este dar perfect îndreptăţit să afirme că indivizii sînt elementele bazilare ale societăţii. Insuficienţa lui se străvede în ignorarea importanţei pe care o au relaţiile dintre indivizi în constituirea oricărei realităţi. Indivizii nu stau izolaţi datorită tocmai unor proprietăţi sau capacităţi, ci între ei se ţes legături ce fac posibilă o acţiune de transformare a fiecăruia prin ceilalţi. O conştiinţă scapără în contact cu alte conştiinţe ; relaţia cu altul sau cu alţii aduce fiecărei conştiinţe noi însuşiri, care, la rîndul lor, prin relaţie, dau noi însuşiri, şi tot aşa mai departe într-o urzeală în care relaţiile sociale se suprapun relaţiilor.

In lumina acestor constatări, dilema consacrată (individualism sau colectivism ?) este depăşită. Dacă individualism înseamnă „indivizi izolaţi", fiecare urmărind satisfacerea tuturor dorinţelor individuale, iar colectivism înseamnă „societatea ca un individ superior", amîndouă concepţiile sînt false (nu parţial adevărate !) şi de aceea o sinteză a lor ar fi o potenţare a erorii. Individualismul nesocoteşte importanţa covîrşitoare a relaţiei ; colectivismul transformă relaţia într-un individ superior şi chiar separat, ceea ce este un omagiu involuntar adus individualismului. Societatea este *mai mult* decît suma indivizilor, este *altceva* decît aceştia, însă ea nu există separată de indivizi, tronînd asupra lor şi chiar contra lor. Putem spune numai că societatea este *deosebită* de indivizi numai dacă privim indivizii izolaţi, *absolut* autarhici sau de sine stătători. Experienţa ne arată că indivizii, deşi sînt structural totuna cu independenţa, nu se află izolaţi, ci stau în relaţii ca tot ce este real. A fi real înseamnă a fi în lume, a fi în lume înseamnă a sta în relaţii de acţiune cu alţi indivizi pentru a forma unităţi sau grupe de corpuri şi conştiinţe. Relaţia nu este ceva secundar, accesoriu în realitate, cum a crezut oricine a fost stăpînit de categoria „substanţei" sau „esenţei", a ceea ce este independent. O înţelegere mai pătrunzătoare revelă rolul major al relaţiilor în structura realităţii şi deci necesitatea societăţii ca formă specifică de relaţie, ca relaţia de conlucrare. Nu vom osteni de a sublinia că primejdia este transformarea societăţii, care este o relaţie, într-un „lucru" ce leagă pe indivizi şi chiar se ridică deasupra lor. De aceea, sociologia nu poate admite unitatea strictă a eului, a personalităţii, cum visa metafizica spiritualistă. Persoana nu este o substanţă, o reali-

tate care există şi se concepe prin sine. S-a observat demult că acelaşi om apare altfel în condiţii diferite. Idealistul, care pe catedră prezintă lumea externă ca o simplă reprezentare a subiectului, în viaţa practică o tratează ca pe o realitate de sine stătătoare, de care trebuie să ţină seama şi să i se conformeze. Un om nu este cunoscut integral dacă nu observăm reacţiile lui în cele mai variate împrejurări, dacă nu ţinem seama de relaţiile lui cu cele mai diferite medii. Nu însăşi persoana izolată, ci relaţiile ei constituie unitatea de cercetare a omului. Relaţiile nu sînt mai puternice decît oamenii, fiindcă ele există prin oameni, dar totodată oamenii în relaţii reciproce sînt alţii decît oamenii fără relaţie. De aici izvorăşte iluzia că relaţiile sînt forţe ce domină din afară oamenii. Nu relaţiile domină oamenii, ci unii oameni domină pe alţii stabilind un raport de dominare. Niciodată indivizii nu au în faţa lor maiestatea sa Societatea, ci o parte din societate are în faţa ei o altă parte mai mică sau mai mare. între aceste două părţi dintr-o colectivitate vom vedea că există două feluri de relaţii, de dominare sau de cooperare. Oricum, relaţiile sociale au o logică, o consecvenţă căreia nu i se poate sustrage nimeni.

Dacă societatea este o unitate prin relaţionare, ne întrebăm acum : relaţia socială este oare una şi aceeaşi ? Răspunsul urmează de la sine : relaţiile sociale vor fi tot atîtea cîte proprietăţi principale întîlnim la indivizii ce stau în relaţie socială. Două sînt relaţiile principale între oameni : oamenii sînt *subordonaţi,* aşa încît unii domină şi alţii se supun, sau sînt *coordonaţi,* aşa încît nu domină nici unul (cu o restricţie pe care o vom cunoaşte), ci sînt egal de îndreptăţiţi. Există dar două structuri sociale, după modalitatea de unificare, căci societatea este totdeauna o unitate : *societatea de dominare* şi *societatea de cooperare.* Această distincţie are analogii cu distincţia cunoscută propusă de F. Tonnies : „comunitatea" *(Gemeinschaft)* şi „societate" *(Gesellschaft).* Noi întrebuinţăm termenul de societate în sensul general de asociaţie umană, dar socotim că societatea de cooperare se apropie de „comunitate", iar societatea de dominare se înrudeşte cu „societatea" lui Tonnies. „Societatea" lui Tonnies este o „comunitate" mai slabă, adică mai puţin unită, mai rece, pe scurt este o descompunere a „comunităţii" care este primitivă. în realitate, raportul dintre cele două specii de societate (de dominare şi de cooperare) este complex, fiindcă deosebirea lor nu este atît de tranşantă încît să nu fie posibilă o trecere de la una la alta şi mai ales o combinare a lor. Ceea ce Tonnies numeşte „societate" sau comunitate destrămată, cum sînt naţiunile moderne, este o treaptă de trecere de la dominare la cooperare, este un amestec al lor. Dealtfel, între cele două specii de societate, care se împletesc, există un raport de recesivitate : precumpăneşte, prevalează societatea de dominare, iar societatea de cooperare este recesivă.

Teoria sociologică curentă afirmă că la origine societatea de cooperare este regula, iar societatea de dominare este un produs tîrziu, este un rezultat al descompunerii comunităţii primitive, al destrămării legăturii interioare, spontane dintre indivizi. Aşadar, între societatea de cooperare şi societatea de dominare există un raport cronologic. Pentru noi, cele două societăţi sînt solidare de la început pînă azi, iar raportul de recesivitate este invers celui cronologic : societatea de dominare are

prevalentă, este primară, iar societatea de cooperare este recesivă. Nu ne lăsăm influenţaţi de dogma superiorităţii „primitivului", fiindcă nu vedem în viaţa primitivului calităţile excepţionale, a căror pierdere am regretat-o. Dominarea are supremaţia la „primitiv" ca şi la „civilizat", aşadar în toate fazele omenirii dominarea şi cooperarea sînt legate în raport de recesivitate. Cînd se va răsturna raportul de recesivitate, omul va face loc unei noi specii, supraomului. Vom cerceta pe scurt fiecare din cele două tipuri de societate şi apoi vom urmări împletirea lor recesiv polară. Începem cu societatea de cooperare, a cărei existenţă primitivă nu poate fi primită pentru motive ce vor fi arătate mai tîrziu.

Societatea de cooperare are ca principiu voinţa comună a membrilor ei, iar indivizii sînt coordonaţi, sînt egal îndreptăţiţi în sensul că nici unul nu este sclavul altuia. Voinţa comună îi situează la celaşi nivel social care exclude dominarea. Toţi voiesc acelaşi lucru, conservarea unităţii sociale, şi de aceea lipseşte dominarea care impune tuturor aceeaşi comportare. Individul se integrează societăţii spontan, fără constrîngeri şi interdicţii, fără comandamente din afară şi fără teamă de represalii, de pedepse. Am întrebuinţat termenul de „integrare" în societate ; putem întrebuinţa şi pe acela de „subordonare" într-un sens neutral, fără implicaţii de dominare. In adevăr, există un puternic „instinct de subordonare" în om, instinct care este baza vieţii sociale, izvorul disciplinii, al acceptării autorităţii. „Instinctul de subordonare scoate din om ceea ce este mai bun în el" (Vierkandt, *op. cit.,* p. 34). Dar acest instinct este ambivalent : el funcţionează deopotrivă în cooperare, ca şi în dominare ; dacă în societatea de dominare, subordonarea sau ascultarea este supunerea sclavului sub imperiul fricii, în societatea de cooperare subordonarea se face din respect faţă de superioritate liber recunoscută. Căci în societatea de cooperare, în care toţi se devotează spontan unităţii sociale, există „şefi", „preşedinţi", „directori" etc. Aceştia se deosebesc esenţial de „conducătorii" societăţii de dominare. „Şeful" este un *primus inter pares.* Necesitatea unui şef rezultă tocmai din împrejurarea structurală că nu Societatea, ca un individ superior, are comanda. Societatea ca „entitate" cu puteri conducătoare nu există. Societatea edictează „obligaţii" şi „datorii" nu prin ea însăşi, ci prin „reprezentanţii" ei aleşi în mod liber pe baza voinţei comune. Ei pot fi oricînd înlocuiţi de aceia care i-au ales. Această stare de lucruri caracteristică pentru democraţiile moderne se întîlneşte deopotrivă nu numai la antici, dar şi în societăţile primitive. Cum constată Vierkandt, şeful primitiv nu are nici o putere de a constrînge, ci recurge la mijloacele morale ale autorităţii sale şi se bizuie pe bunăvoinţa celor care îi recunosc autoritatea (op. *cit.,* p. 92). Şefii democraţiei, spuneam, sînt esenţial deosebiţi de şefii despotismului. Dar ei sînt şi rămîn şefi, iar abuzul este eterna ispită ; ispita este explicabilă ; ea rezultă din caracterul esenţial al societăţii, adeseori subliniat. Societatea nu este un Individ superior care comandă indivizilor inferiori sau subordonaţi, ci ea trebuie să se încarneze în unul sau mai mulţi indivizi. De aceea, dominarea rămîne caracterul primar, care este temperat de cooperare ; poate fi transformat, dar care nu poate fi suprimat decît prin răsturnarea raportului recesiv.

Am întrebuințat mai sus termenul de *datorie.* Cum există o subordonare în amîndouă timpurile sociale, tot aşa există două specii distincte de datorii ; datoria în societatea de cooperare este obligația spontană, care nu apare ca impusă de o putere exterioară, ci izvorăşte din simpatie, din iubire, din conştiința identității umane. Cei care se simt şi se ştiu una [31] lucrează substitutiv, adică lucrează pentru altul ca pentru sine însuşi. Este drept, din motivele arătate mai sus, adică din împrejurarea că nu însăşi societatea acționează independent de indivizi, datofia are originar sensul de constrîngere exterioară, de imperativ, de presiune din afară, determinată de raportul de dominare. Pînă azi cuvîntul de datorie a păstrat ambiguitatea care dezvăluie posibilitatea de trecere de la dominare la cooperare şi de la cooperare la dominare. Pe scurt, datoria ca şi subordonarea exprimă raportul de întregire recesivă a dominării şi coooperării. Datoria se instalează la frontiera dintre dominare şi cooperare. Ea face posibilă existența laolaltă a celor două societăți. O situație asemănătoare este produsă de *instinctul de luptă,* care este principiul societății de dominare : unii sînt dominați, învinşi de alții, învingătorii. (Precizări şi nuanțări la ideea de luptă vor fi aduse în capitolul următor ; nu orice luptă include violența). Lupta nu este necesar un act de violență ; ea poate fi un simplu act de putere, de afirmare paşnică, de concurență şi întrecere, ca în luptele intelectuale şi chiar juridice. Chiar războiul, manifestația cea mai agresivă şi violentă a luptei, poate fi „umanizat", îmblînzit, supus regulilor şi normelor morale. „Lupta socială" nu este „lupta naturală". Darwinismul social s-a născut din confuzia dintre natură şi societate. Dar nici în natură nu se întîlneşte un „război al tuturor contra tuturor", ci şi-au făcut loc solidaritatea, „ajutorul mutual", „simbioza", chiar un fel de dezinteresare, de servire a altuia.

Putem face acum o importantă punere la punct. în societatea de cooperare este prezent şi activ ceea ce sociologii au numit „control social" (Edw. A. Ross) sau „regulare socială" (Stammler, Vierkandt). Este o caracteristică a omului controlul sau regularea relațiilor dintre membrii unei societăți. „Societatea dezvoltă într-un fel sau altul un aparat de control care comprimă orice întreprindere nedorită a oamenilor şi încurajează comportarea dorită. Cît de departe trebuie să fie dezvoltat pînă în amănunte acest aparat şi de cît de mare procent al voinței generale este susținut depinde de gradul de care are nevoie individul în regularea societății" (Edw. Alsworth Ross, *Das Buch der Gesellschajt,* 1926, p. 370). Moravurile, dreptul, moralitatea sînt manifestații ale procesului de control sau de regulare a vieții sociale. Cum dominarea şi cooperarea sînt opoziții solidare pe baza recesivității, putem preciza că unitatea socială obişnuită nu este „comunitatea" (în sensul lui Tonnies), ci „societatea" ; de aceea noi am întrebuințat termenul comun de societate. Societatea se diferențiază după cum factorul primar sau prevalent, adică dominarea, este mai mult sau mai puțin controlată de cooperare, permițînd treceri de la o societate la alta. Diferențele cantitative sau de dozare stau în structura nestabilă a raportului de recesivitate, sub condiția ca diferențele cantitative să nu devină diferențe de esență, calitative, adică să se inverseze raportul de recesivitate.

Societatea de dominare este constituită din două grupe distincte de indivizi : unii domină, stăpînesc, ceilalți sînt dominați. Unitatea societății nu este produsul consimțămîntului, ci al violenței, al cuceririi, al războiului. In fazele primitive, războiul a fost uneori un factor de promovare a culturii, nu însă prin el însuşi, ca război, ca manifestare a violenței, ci dimpotrivă ca mijloc de a face pe oameni să conlucreze, întîi în contra unui duşman comun, şi aşa s-a închegat grupa primitivă, apoi *alături* de dominatori şi de stăpîni, atunci cînd învinşii au fost cruțați şi numai înrolați. Războiul a fost binefăcător cîtă vreme n-a existat un alt mijloc de a închega grupele, de a face pe oameni să conlucreze, să coopereze, să conviețuiască productiv. Cum pune F. Miiller-Lyer „conlucrarea este principiul evolutiv specific uman. Războiul a fost împrumutat timpurilor animalice, în timp ce conlucrarea creatoare de cultură creşte constant şi devine tot mai mult principiul progresului cultural" (F. Miiller-Lyer, *Soziologie der Leiden,* 1920, p. 148). Principiul societății de dominare este lupta. Dar, cum am spus, lupta violentă este temperată prin controlul social de către factorul recesiv al cooperării. Rareori epilogul tragic al luptei violente este exterminarea fizică a celor învinşi. In genere, după o perioadă de violență urmează o operioadă de regulare juridică a raporturilor, de cruțare a învinşilor şi de exploatare a lor. Scopul acestei ameliorări este slăbirea rezistenței desperate a celor învinşi şi punerea în mişcare a supunerii acceptate în locul celei smulse prin violență. Putem spune că raport de dominare există în orice societate, fiindcă în orice societate există luptă, antagonisme sau conflicte de interese, tot felul de opoziții, nu numai de clasă. în societatea primitivă, care este considerată de unii, optimist, ca societatea de cooperație, de unire interioară, există dominare şi sub altă formă decît a războinicilor asupra celor ce muncesc : dominarea părinților asupra copiilor, a adulților din grup asupra tinerilor, a soțului asupra soției, în genere a bărbaților asupra femeilor, a celor geograficeşte favorizați față de cei defavorizați, a aliaților [asupra] celor ce nu sînt aliați. Mijloacele de dominare sînt diverse, scopul este unic : exploatarea, utilizarea ca unelte a celorlalți pentru satisfacerea intereselor proprii. Mijloacele cele mai obişnuite sînt violența fizică, inegalitățile politice produse de întrebuințarea violenței, corupția (de exemplu, protecția de către puterile europene a potentaților locali, ce devin marionete în mîinile rezidenților împotriva populațiilor indigene), folosirea politică a puterii bisericeşti (de exemplu, biserica orientală devenită instrument al dominației turceşti prin înaltele fețe bisericeşti), ignoranța, participarea la avantajele stăpînirii (Ross, *op. cit.,* p. 117 şi urm.). Cel din urmă mijloc are o importanță deosebită, căci prin el se face trecerea de la societatea de dominare la societatea de cooperare. Ross citează cazurile Spaniei şi Galiei cucerite de romani. După o rezistență desperată împotriva subjugării, cele două provincii participă la binefacerile unei culturi superioare ; s-au dezvoltat strălucit şi au devenit loiale. Dominarea americanilor în Filipine a luat, în celc din urmă, forma unei dominări parțiale, care s-a interpus între stăpîni şi supuşi.

Societățile contemporane sînt toate organizate în *state.* Statul este exponentul prototipic al amestecului recesiv dintre dominare şi cooperare. Nici cei ce explică originea statului prin cucerire, prin violență,

nici cei ce îl explică prin adeziune voluntară, prin consimțăffiînt *contractual* nu respectă integral faptele. De la început pînă azi statul a rămas un amestec de dominare, de violență şi de cooperare. Statul, cu cît este mai liber acceptat, cu atît mai mult include pericolul abuzului de putere, care este periculos pentru bastionul cel mai solid şi valoros al individului ; autonomia spirituală, capacitatea de a se manifesta creator. Sub acest raport, nu se poate spune că omenirea a făcut „progrese" importante. Statul n-a încetat de a fi dominant împotriva delicvenților recunoscuți sau nerecunoscuți ca atare care au călcat „pactul", împotriva acelora care, într-un chip sau altul, s-au rupt din unitatea socială, dar şi împotriva oricui s-a abătut cît de puțin de la prescripțiile conducătorilor abuzivi. Oricîte exagerări, exploatate anarhist, ar conține opera lui Spencer, *Individul contra statului,* ea conține un sîmbure sănătos de adevăr. Individul nu se identifică niciodată în întregime şi pe lungă, durată cu statul, aşa cum albina sau furnica se'identifică cu stupul sau cu furnicarul. „Trebuie să constatăm că nici societățile umane ale trecutului, nici acelea ale prezentului nu ne oferă fapte asemănătoare" (V. Pareto, *op. cit.,* p. 128). Omul păstrează eu gelozie şi cu orice preț o independență, un colț inexpugnabil chiar în societățile primitive, mai ales la conducători (vezi Alfred Vierkandt, *Fuhrende Individuen bei den Naturvolkern,* în „Zeitschrift fur Sozialwissenschaft", voi. XI, p. 542 şi urm.). Conducătorii societății sînt eternii reprezentanți ai individualismului ireductibil. Ei oferă exemplul-care modelează pe ceilalți, cînd condițiile îngăduie sau impun.

In concluzie, evoluția vieții sociale, istoria statelor ne arată o creştere a factorului [de] cooperare în dauna factorului prevalent al dominării sau, ceea ce este acelaşi lucru, este continua modificare a dominării sub acțiunea spontană a cooperării. Această creştere defineşte *democrația*[1], termen tocit şi în parte neadecvat, dar de neînlocuit şi semnificativ pentru spiritul unei mari culturi. „Dominarea poporului" păstrează caracteristica primară a societății, dominare, îh, acest caz, justificată. Monarhia şi oligarhia (aristocrația) sînt forme autentice de dominare a unuia sau mai multora asupra celorlalți. Dar asupra cui exercită dominarea poporul întreg, afară numai dacă nu se înțelege prin **der**mocrație dominarea majorității asupra minorității, sau dominarea unora asupra celor mai mulți „în numele poporului". Problema. semnificației ce revine majorității este de o semnificație profundă. Este fapt, că, în democrație, majoritatea, dacă nu striveşte minoritatea, o tolerează, dacă nu chiar o postulează ca un complement necesar atunci cînd lupta politică este supusă controlului social. Tocmai existența unei majorități în conflict cu minoritatea arată că în democrație dominarea rămîne prevalentă şi este acceptată ca inevitabilă pentru structura de pînă acum a societății. Noi de abia putem concepe cum ar fi o societate în care lupta violentă ar fi recesivă, cum ar fi o societate în care precumpăneşte, prevalează cooperarea spontană. Nu putem concepe realizabilă o societate în care dispare nu spun lupta, ci războiul, lupta violentă, şi revoluția ca reacțiune sau apărare violentă împotriva nedreptăților şi exploatării. Rămîne totuşi posibilă în societatea umană,, ca o perspectivă, ca o sar-

[1] Vezi anexa *Despre democrație.*

cină a viitorului, răsturnarea raportului recesiv în favoarea cooperării. •Credința că ne aflăm în această fază este o iluzie, întreținută de intervalele în genere scurte de acalmie, ca şi de doctrinarii care iau idealele •sau visurile lor drept realităţi. Omul a rămas nu „fiinţa de la natură socială", cum o defineşte Aristotel (acesta întrebuinţează termenul de „politică" în loc de „societate"), ci o fiinţă „insociabil socială", sau de o „sociabilitate insocială" *(ungesellige Geselligkeit),* cum o defineşte Imm. Kant în concentrata lucrare din 1784, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte,* în „Weltburgerlicher Absîeht, vierter Satz". Finul psiholog M. Pradines ajunge la concluzia că teza kantiană a sociabilităţii sau civilităţii insociabile sau incivile a triumfat în gîndirea contemporană şi a fost modernizată de Oth. Spann, H. Gerson, Em. Durkheim. „Nu există nevoie socială care să poată lucra social fără a se amalgama cu dispoziţii antisociale şi egoiste" (M. Pradines, *Trăite de psychologie generale, voi.* II, partea 1, 1946, p. 601). In stat, ca şi în biserică, se întreţes forţe -centrifugale care izolează pe oameni, îi fac să se ciocnească şi să revendice drepturi individuale şi forţe centrifugale ce împing pe oameni să se asocieze (James Brice, *Les demoeraties modernes,* voi. I, 1924, p. 75—76).

Rolul individului în istorie. Polaritatea recesivă individ-societate are un corolar care adeseori a primit titlul pompos de „rolul personalităţii în istorie", dar care interesează deopotrivă rolul banal al oricărui individ în societate. Şi aci se opun teza individualistă, pentru care istoria este opera oamenilor mari, „reprezentativi", a eroilor şi geniilor, şi teza colectivistă, pentru care istoria este opera maselor, a societăţii. Printre contemporani, rolul hotărîtor al oamenilor mari este susţinut de Bertrand Russell. „Nu pot scăpa, scrie el, de impresia că marile epoci au fost dependente de un număr mic de indivizi, cu o capacitate superioară. Desigur, diferite condiţii sociale şi politice erau necesare pentru eficacitatea lor, dar ele nu erau suficiente, căci condiţiile au existat adeseori fără individualitate şi în asemenea cazuri nu s-a produs progresul. Dacă Kepler, Galilei, Newton ar fi murit de mici, lumea în care trăim ar fi fost mult mai puţin diferită decît era lumea secolului al XVI-lea. Această situaţie presupune o morală : noi nu putem considera progresul ca asigurat ; dacă ne vor lipsi indivizi eminenţi, vom cădea desigur în condiţia imobilităţii bizantine" (Russell, *What is Westerns Civilisation ?,* „Sc'ientia", voi. II, 1929, p. 39).

S-a ajuns, în urma lungilor discuţii, la o soluţie uşor de primit : •omul excepţional este desigur un iniţiator, un inventator, o cauză socială, fiindcă mai înainte el este un efect al societăţii ; el condiţionează, după ce a fost condiţionat. El pune pecetea personalităţii sale asupra evenimentelor istorice cu atît mai apăsat, cu cît el exprimă mai adecvat, cu cît oglindeşte mai credincios curentele masei, aspiraţiile acesteia, depăşind însă calitativ mijlocia masei [1321]. Tot ce este alături de preocupările şi năzuinţele importante ale masei nu are nici o influenţă în artă, ştiinţă etc, chiar dacă ideile noi sînt originale, personale. Ideile noi sînt fecunde dacă ele insele au fost fecundate de obscurele chemări ale masei. Aşa, de exemplu, interpretarea profeţiilor lui Daniel de către Newton este mai originală poate decît mecanica aceluiaşi. Dar concepţia ştiinţifică a avut o influenţă epocală, în timp ce ciudatele sale speculaţii teologice au rămas o curiozitate culturală, interesantă poate pentru

un cerc de teologi. Deosebirea dintre aspirațiile şi cerințele vagi, crepusculare ale masei şi ideile geniilor este în primul rînd cantitativă ; geniul aduce un spor de conştiință, o reliefare a ceea ce era o presimțire, iar sporul de conştiință devine o idee obsedantă, o necesitate, un „moment accelerator" (P. Barth, *Die Philos. der Geschichte als Soziologie,* I, ed. a Il-a, 1915, p. 510). Deoarece diferențele cantitative se transformă, la „punctele nodale", în diferențe calitative, contribuția geniului, deşi determinată de condiții sociale, determină la rîndul ei ca o avalanşă înnoirea socială. Uneori inovația exprimă de-a dreptul nevoile poporului, ale unei națiuni, ca în artă ; alteori ea exprimă o necesitate mai conştient simțită a unor cercuri restrînse, ca în ştiință, unde ideea nouă este pregătită de alte idei fragmentare sau stîngace. G. V. Plehanov a ajuns la o clarificare mai mulțumitoare a rolului istoric deținut de personalitate, făcînd distincția dintre cauză generală, cauze speciale şi factorul unic. Factorul unic nu poate produce schimbări apreciabile, fiindcă el nu se încadrează în acțiunea cauzei generale, care este orînduirea internă a societății cu raporturile de producție corespunzătoare forțelor de producție, precum şi în acțiunea cauzelor speciale sau a împrejurărilor istorice în care are loc dezvoltarea forțelor de producție la un anumit popor. Deci de abia în al treilea rînd cauzele cu caracter unic completează cauzele speciale ; ele constau în însuşirile individuale ale personalităților istorice şi ale altor factori „întîmplători", datorită cărora evenimentele dobîndesc în sfîrşit fizionomia lor individuală. Marile personalități, oricît de superioare însuşiri intelectuale şi de caracter ar avea, nu pot modifica *orientarea* generală care este determinată de alte forțe, de cauze generale active şi de alte popoare, şi de cauze speciale proprii unui anumit popor.

Este de discutat dacă există cauze pur individuale sau „unice". Ceea ce numim cauze eficiente se întîlnesc, desigur, numai la indivizi, fiindcă numai indivizii sînt schimbători şi deci acționează. în acest sens,, orice cauză este individuală, unică — izvorul ei necesar este un individual, însă individualul nu acționează cauzal, ca individual, ci el acționează prin proprietățile sale generale. In acest sens, orice cauză este generală. Ceea ce face ca o proprietate generală a individului să apară ea însăşi ca individuală sau unică, este împrejurarea că ea nu este frecventă, nu este dată de mai multe ori, cel puțin în mod izbitor. Nu există proprietate unică, ci numai proprietate generală (pleonasm uneori inevitabil), însă o proprietate generală poate fi dată numai la puțini, sub forme rudimentare, embrionare, şi uneori numai la unul singur. Aristotel în *Organon* face deosebirea dintre general şi dat frecvent. Proprietățile primului mamut şi al ultimului mamut sînt şi rămîn tot generale. Numai în această ipoteză putem înțelege afirmația repetată că moartea timpurie a unei personalități excepționale nu este o piedică pentru acțiunea cauzelor generale şi speciale printr-o altă personalitate care ia locul celei dispărute. Transposibilitatea funcției sau rolului de inovator revendicat de personalitatea excepțională nu se datoreşte numai jocului de cauze generale şi speciale, dar şi cauzei care se pretinde a fi unică sau individuală. Asupra acestui punct trebuie să stăruim. Cum am spus, nu există cauză propriu-zis individuală sau unică. Dacă ar exista o asemenea cauză, ea ar răsturna toată opera cauzelor generale şi speciale.

fiindcă tocmai în momentul concretizării, adică în momentul acțiunii cauzale, ar apărea o „cauză unică", deci o cauză fără nici o legătură cu cauzele generale şi speciale (acestea din urmă, logiceşte, tot generale), în^realitate, cauza pretins unică este şi ea generală, repetabilă, deci capabilă de a apărea la mai mulți indivizi. Dar iată aci *punctam saliens.* Cauza generală, repetabilă trebuie să apară la un individ, fiindcă fără acesta nu există acțiune cauzală, şi apoi să se repete. Generalul poate fi şi el nou, chiar trebuie să fie nou la primul caz. De aceea, deşi cauza este generală, ea presupune un individ „creator", *un individ care **a** posedat întîi proprietatea generală, atunci nouă.*

Se iveşte astfel o aporie. De unde ştim că de n-ar fi existat „unicul", acea personalitate excepțională, un altul ar fi apărut în locul lui şi ar fi făcut acelaşi lucru sau aproape acelaşi lucru ? Pentru ca această afirmație să fie convingătoare, ar trebui să dispunem de cazuri în care constatăm că ceea ce a săvîrşit o personalitate a putut să fie realizat tot aşa de bine de o altă personalitate. Sau tocmai acțiunea marii personalități înlătură acest experiment, această comparație. Această aporie este temperată de considerarea că proprietatea nouă născută într-o anumită personalitate putea să ia naştere şi în alta, aceasta pe temeiul faptului că nu numai indivizii excepționali sînt cauze, ci orice individ. Cum ştim, totdeauna acționează cauzal individul, nu societatea, care nu este un supraindivid. Istoria este făcută de „oameni", de indivizi, iar acțiunile infinit repetate ale personalităților minore, chiar anonime ale omului de rînd, au efecte mai importante decît acțiunile „eroilor". Dealtfel, acțiunile acestora devin istorice dacă sînt repetate de un cerc restrîns de discipoli, apoi de cercuri tot mai largi, repercutîndu-se ca unde tot mai vaste.

Avem de luptat cu o ultimă aporie, care este fundamentală pentru viața omenească. Individul, „omul" ca ființă *conştientă,* este în societate totodată subiect şi obiect ; el este acela care acționează. Societatea are o plasticitate, pe care nu o au celelalte realități, fiindcă omul este ființa în devenire, şi anume în devenire prin sine, prin puterile sale, prin conştiința sa. Omul se modelează singur. A vorbi de cauze sociale tot aşa de necesare ca în restul naturii, înseamnă a ignora specificul societății oamenilor. Acțiunea omului nu este mecanică, automată, ci porneşte din conştiința sa, aşa încît nu ştim ce se datoreşte necesităților exterioare şi ce se datoreşte inițiativei individuale. In acțiunea umană, în voință se încrucişează necesitatea şi libertatea ; omul se făureşte liber, dar el nU putea să se făurească altfel decît s-a făurit. Perspectiva „de a fi altfel" este *post festum,* după ce am lucrat în anumit fel, nu înainte şi nici în timpul acțiunii. In timpul acțiunii, omul simte că nu putea lucra altfel, dar totodată nu ştie dacă rezultatele acțiunii sale nu s-ar fi produs şi fără acțiunea sa. După ce s-a produs fapta omului mare, este uşor să facem prevestiri *post eventum,* adică să spunem că ceea ce a făcut el putea fi realizat de un altul, în lipsa aceluia. Este o afirmație gratuită.

Dar în individ se întretaie nu numai necesitatea şi libertatea, dar şi individualul şi generalul, efemerul şi durabilul. Ceea ce va deveni normă generală, o regulă socială nu poate avea altă obîrşie decît un individ. Individul este menit să piară, pentru ca opera sa să trăiască. Cum

spune Hegel : „în luptă, în declinul particularului ia naştere universalul". Tragedia indivizilor este transfigurarea omenirii. Viaţa spirituală îşi are locul originar într-o personalitate mică sau mare, obişnuită sau neobişnuită. Nu se ştie niciodată, cu indiscutabilă claritate, dacă fapta genială este rezultatul integrării sociale sau dacă ea produce integrarea socială. Se cheamă epoca eminesciană aceea în care modul de a simţi şi a gîndi al lui Eminescu era răspîndit. Ne întrebăm dacă Eminescu i-a dat o expresie potenţată, făcînd-o conştientă, sau el este creatorul acelui mod epocal de a simţi şi gîndi ? Ambele aspecte poţ fi justificate, fiindcă Eminescu este în acelaşi timp subiect şi obiect, cauză şi efect. Dacă, cum ştim, obiectul domină subiectul, în schimb individualul domină socialul, fiindcă în indivizi, care au şi ei o latură prevalent obiectivă, ia naştere, se transformă şi se conservă socialul. Viaţa socialului este conştiinţa individuală, fiindcă tot ce este exterior, material în societate acţionează numai prin conştiinţa indivizilor. O altă cale nu este posibilă.

In concluzie, dualismul ontologic individ-societate a fost mistificat atît de limbaj, care ipostaziază, personifică societatea, cît şi de opoziţia fundamentală a epocii mai noi : de o parte economia liberală a iniţiativei individuale neîngrădite de amestecul statului, de altă parte „economia dirijată" care cere statului, ca organizaţie a „societăţii civile", să intervină în direcţionarea vieţii economice şi spirituale, aşadar de o parte un fel de anarhism, de altă parte un sociocentrism coercitiv. Dualismul individ-societate are rădăcini ontologice mai adinei. Faptul prim ontologic este neexistenţa unui *Om colectiv,* a unui *Supra-individ* social, a unei societăţi substanţiale, ci dimpotrivă existenţa unor oameni, a unor indivizi sociali. „Societatea" nu poate înghiţi indivizii, fiindcă fără indivizi societatea nu este nimic. Toate procesele sociale sînt procese psihologice, individuale, care se controlează, creind o comunitate. Solidaritatea se elaborează în citadela sufletească a indivizilor. Controlul mediului social, care este de altă natură decît controlul mediului fizic, a creat iluzia că societatea domină. Indivizii se controlează reciproc, nu sînt controlaţi de o Societate superioară. Ceea ce se cheamă societate este numai reţeaua de interacţiuni individuale, reţea care s-a cristalizat în instituţii durabile pentru promovarea indivizilor sau cel puţin a unor grupe de indivizi. Interesul colectivităţii este liberul exerciţiu al indivizilor. Indivizii înşişi se dezvoltă In direcţia socialului, a solidarităţii, fiindcă solidaritatea este condiţia necesară a existenţei indivizilor. „După părerea mea, rezultatul cel mai remarcabil al teoriilor sociale moderne este de a fi recunoscut că dezvoltarea normală a individului îl conduce la o stare de esenţială solidaritate cu semenii săi, în timp ce, invers, exerciţiul datoriilor sale şi al privilegiilor sale sociale este cauza unui progres spre o individualitate mai pură şi mai înaltă" (J. M. Baldwin, *Psychologie et sociologie. L'individu et la societe,* 1910, p. 6). Nu este ceva normal şi de durată ca societatea tuturor indivizilor să devină un simplu mijloc pentru satisfacerea egoismului unui individ Sau al cîtorva, căci în această eventualitate egoismul individual nu poate numai masca interesul colectiv, ci serveşte în realitate unor valori sociale (promovarea familiei, a prestigiului social al unei minorităţi). „Conduita chiar cea mai egoistă este motivată în parte de consideraţii de ordin social"

{lh., p. 69). Resortul direct al relației recesive Individ-Societate rămîne „sociabilitatea insociabilă" a speciei umane, dar resortul mai adînc este caracteristica fundamentală a omului : ființă conștientă de sine și deci liberă, care confundă uneori libertatea amorală a bunului plac cu libertatea dreptului, fiindcă factorul recesiv nu s-a dezvoltat încă suficient, paralel cu respectarea libertăților individuale fundate în spiritul dreptății. Doctrina socialistă dezvoltă factorul recesiv prin perfecționarea factorului dominant.

ANEXA:

DESPRE DEMOCRAȚIE

Omenirea se unifică nu numai prin iubire și în pace, dar și prin ură și în război. Aceasta este structura vieții omenești, pe care o vom mai cunoaște atît în organizarea internă a grupelor cît și în raporturile dintre grupe. Dubla natură insociabilă-sociabilă a omului este principiul —(explicativ al democrației ca orientarea istorică a omului — orientare mai mult subconștientă. Acțiunea și gîndirea politică depind în mod hotărîtor de modul de a rezolva această problemă : este omul precumpănitor bun sau precumpănitor rău, este sociabil sau insociabil, este el •determinat de voință și rațiune sau de apetitul puterii violente? In ipoteza noastră a precumpănirii violenței, răului, insociabilului, democrația este încercarea cea mai îndrăzneață de a ocroti drepturile recesive ale rațiunii, voinței bune, sociabilității, pe scurt, drepturile iubirii. Ea este •străduința de a face societatea mai puțin rea, mai suportabilă, căci societatea este de la originea ei, dată fiind precaritatea omului ca individ sau ca schimbător, un rău, dar un rău necesar. Nu natura, ci societatea a impus indivizilor sarcini cu puține compensații pentru cei mai mulți. Democrația include în sine încă un act de îndrăzneală. Ea construiește o lume a omului, prin om și pentru om, fără ancorare în principii transcendente. Democrația este fundarea vieții umane în lumea de aici. ,,Am izgonit din politică abstracțiile metafizice și teologice. Ce rămîne după aceasta? Rămîne omul, cu dorințele sale, cu nevoile sale" (E. Renan, *Discours et conferences,* 1887, p. 308). în acest sens îndreptățit generic, democrația are originea în structura socială a vieții umane, fiindcă societatea este făurită de om pentru om. Așadar, noi pornim de la sensul cel mai general al democrației. Ea reprezintă teoria și acțiunea întreprinse pentru mai multă libertate, bunăstare, demnitate sau valoare a omului în genere, adică a indivizilor. Democrația contemporană s-a Închegat ca o conectare a liberalismului burghez, care acorda tuturor libertăți și egalități juridice (formale), dar nu acorda tuturor egalitatea politică (votau numai cei ce aveau un venit) și nici egalitate economică (liberalismul consideră ca o dogmă respectul proprietății individuale și conservarea inegalităților economice, sub pretextul că oricine este liber să se îmbogățească). Democrația a moștenit de la liberalism principiul libertății, al cărei triumf și 1-a asumat, dar în unele din formele

ei democrația a păstrat atitudinea de opoziție față de liberalism şi a pus accentul pe egalitate, trecînd astfel cu vederea că indivizii sînt egali numai în atmosfera de garantare a libertății. Oricum, liberalismul burghez şi socialismul sînt forme diverse ale marelui motiv democrat.

Democrația este formula politică cea mai sintetică, în sensul de integrală organizare socială, fiindcă ea intenționează din relația socială a indivizilor, din coexistența în colectivitate a oamenilor să constituie *o*> structură în care libertatea domină, iar egalitatea şi dreptatea (legea) sînt recesive. Libertatea este fundamentală. Doctrinari încercați ai dreptului public recunosc caracterul dominant al libertății în democrație, în contrast cu cei ce pun toată greutatea pe egalitate şi merg pînă la opunerea liberalismului şi democrației. Egalitatea a fost comparată cu *entropia* aplicată în viața socială. Cum universul tinde spre egalizarea energiilor prin transformarea lor în energie calorică, inutilizabilă, „degradată", tot aşa şi societatea tinde să egaleze condițiile de viață ale indivizilor. Dar tot aşa, cum principiul entropiei, al doilea principiu al termodinamicii, este subordonat principiului conservării energiei, care nu implică triumful entropiei, moartea lumii prin încetarea proceselor,, la fel egalitatea este recesivă față de libertate. S-a formulat adeseori întrebarea : cele trei principii ale democrației, libertatea, egalitatea şi dreptatea, sînt ele convergente sau divergente, poate chiar antagoniste Ț S-a repetat că egalitatea intră în conflict Cu celelalte două, cu libertatea. şi dreptatea. P. C. Solberg şi Guy Ch. Cros au relevat cele două sensuri ale dreptății sau justiției, cel grec şi cel roman (Le *droit et la doctrine-de justice,* 1930). Pentru greci, dreptatea *(dike)* pleacă de la egalitate şi tinde la repartiua egală a bunurilor ; pentru romani „justiția" are ca punct de plecare *suum cuique tribuere,* a da fiecăruia ce i se cuvine,, fără să țină seama că acest principiu duce la inegalități. Dreptatea greacă are originea în împărțirea egală a prăzii între războinicii lui Homer ; dreptatea romană are originea în tribunale, care dădeau fiecăruia ce i se cuvine, fără a se întreba dacă părțile celelalte sînt mulțumite. Aceeaşi situație defineşte libertatea. Există o libertate care respectă inegalitatea, fiindcă aceasta este garanția libertății (libertatea burgheziei), şi o libertate care se crede în primejdie dacă nu este rezemată pe egalitate (libertatea socialistă). Care este teza adevărată ? Principiul recesivității ne scoate din aporie : libertatea este polul dominant, egalitatea este polul recesiv, iar dreptatea face legătura dintre cele două idei, avînd şi ea, față de libertate, un rol recesiv, iar față de egalitate un rol dominant.

Nu ținem să ne angajăm într-o polemică neconcludentă, dar cred că oricine recunoaşte conviețuirea libertății şi egalității în democrație, dreptatea fiind o cerință mai veche a omenirii. Hans Kelsen Scrie lămurit : „în adevăr, ideea libertății, nu aceea a egalității, deține primul loc în ideologia democratică. Fără îndoială, ideea de egalitate intră de asemenea, dar nu are, cum am văzut, decît un rol cu totul negativ, formal şi secundar : ... fiecare trebuie să ia parte la formarea voinței generale, deci toți trebuie să ia parte în mod egal" (La *democrație, sa nature, sa valeur,* 1932, p. 104). Rudolf Laun (prof. Hamburg) este tot atît de categoric. „în statul nedemocratic numai aceia care sînt deținătorii drepturilor seniorale sînt liberi. Dimpotrivă, în democrație majoritatea

cetățenilor este liberă. Urmează că democrația este regimul în care sînt liberi cît mai- mulți cetățeni cu putință. Libertatea individului şi prin urmare libertatea cît mai multor indivizi este un bun atît de prețios încît, în organizarea statului, toate celelalte considerații trebuie să-i fie subordonate Urmează de aici că democrația este cel mai bun regim'* *(La democrație, essai sociologique, juridique et politique morale,* 1933, p. 149). Aceeaşi idee însuflețeşte voluminoasa operă a lui Ffancesco Nitti. „Democrația presupune libertatea şi trei condiții pe care grecii le numesc *isonomie, isotimie, isegorie"*[1] (La *democrație,* voi. I, 1933, p. 32.) „Statul democratic s-a constituit ca negația regimului autoritar" *(ib.,* voi. II, p. 121). Dacă un doctrinar al dreptului public cum este. Cari Schmitt, partizan al fascismului, centrează democrația în principiul egalității, explicația ne-o oferă duşmănia lui împotriva formulei liberale şi dorința sa de a promova un regim dictatorial de egalitate fără libertate, deci un regim antidemocratic. El nu ține seama că egalitatea demnă este egalitatea în libertate, nu în servitute, afară numai dacă nu se face din servitute, din constrîngere drumul spre libertate. In republica Genevei, stăpînită de fanatismul lui Calvin, pe porțile închisorilor şi pe lanțurile deținuților era grevat cuvîntul de libertate (Rousseau, *Contrat social,* cartea IV, cap. 2). Pînă în timpul nostru s-a menținut convingerea că violența, constrîngerea, despotismul, chiar servitutea pot invoca scuza râ ele pregătesc libertatea într-un viitor în genere neprecizat, ca şi cum din violență şi despotism ar putea ieşi vreodată libertatea sau din ilegalitate şi disprețul legilor legalitatea şi respectul legilor.

Libertatea şi egalitatea sînt solidare. în raport recesiv, deci libertatea dcmină egalitatea prin mijlocirea legii, a dreptății. Democrația este şi întronarea legalității, a respectului pentru lege, este triumful dreptății. Cum spunea fruntaşul socialist Karl Renner : „democrația modernă s-a născut în lupta pentru legislație" *(Der Streit um die Demo^ kratie,* „Gesellschaft", voi. IV, 1927, nr. 1, p. 2). înainte de Renner, un alt socialist, Ferd. Lassalle, scria : „democrația — aceasta este mîndria ei — are singura dreptul de a vorbi despre drept. Numai în democrație totul este dreptul" *(Werke,* voi. I, 1923, p. 550). G. Gurvitch, care citează cuvintele lui Lassalle, le comentează aşa: „putem fi liniştiți în ce priveşte destinul democrației. Viitorul ei este acela al omenirii cultivate, care nu poate evolua în afară de garanțiile de drept. Decadența democrației ar marca decadența culturii şi degradarea generală. Trebuie să alegem. A anunța catastrofa democrației înseamnă a aştepta moartea apropiată a întregii civilizații umane" *(Le principe democratique et la democrație juture,* în „Revue de Metaphysique et de Morale", 1929, p. 419). Dar dreptul însuşi nu stă mai presus de libertate, ci este recesiv, avînd funcția de a arunca puntea recesivă între libertate şi egalitate. Dreptul reprezintă opoziția față de bunul plac al puterii, față de violență, elementul de apropiere a oamenilor, factorul de sociabilitate, de simpatie, care, cum vom vedea, este insă recesivă față de marea realitate a violenței. Dreptul este rodul libertății, al libertății care şi-a găsit corectura şi disciplina in sine însăşi, în transformarea ei din in-

[1] *Isonomie* = egalitatea în fața legilor : *isotimie* = egalitatea în fața- demnităților ; *isegorie* = egalitatea de a lua cuvîntul şi a-şi spune părerea.

terior. Este locul să privim în față, fără iluzii şi crutare : ce este libertatea ? •

Cuvîntul libertate, în aplicațiile lui sociale, nu are un sens unic, clar, răspicat, ci are diverse ipostaze, care nu au toate aceeaşi sferă şi aceeaşi valoare. Astfel se vorbeşte de o libertate spirituală, de una politică, în sfîrşit, pentru ca să nu lungim înşirarea, de o libertate economică. Se poate discuta chestiunea : care din aceste libertăți poate fi limitată, fără ca omul şi cultura lui să sufere o ştirbire serioasă. Noi înclinăm pentru limitarea libertății economice şi pentru respectarea fără condiție a libertății intelectuale. Deci nu toate libertățile au aceeaşi semnificație pentru viața omului. Dar aceste diferențieri ale noțiunii de libertate sînt secundare față de o alta, pe care noi o proclamăm fără şovăială fundamentală. Există de o parte libertatea violenței, a bunului plac, a puterii neîngrădite, a afirmării individului ca individ, libertatea arbitrarului, şi de altă parte libertatea iubirii, libertatea asociată cu egalitatea şi dreptatea, libertatea individului socializat, libertatea care revendică pentru sine acest nume. In acest sens, numai în acest sens, H. Laski poate spune că „libertate şi violență sînt *a priori* termeni contradictorii" (Laski, *La liberte,* p. 78). Democrația este regimul social care înlocuieşte arbitrarul, adică primul sens al libertății, prin libertatea iubirii şi a omeniei. în adevăr, libertatea legată nemijlocit de individ ca individ este libertatea de a face tot ce-i place şi tot ce-i întreține puterea asupra mediului, adică nu numai asupra lucrurilor moarte, dar şi asupra celor vii, deci şi asupra oamenilor. Omul este animalul care de la început a ucis cele mai multe animale ; de aceea este ființa cea mai temută de celelalte animale, chiar de cele mai fioroase. Păsările domesticite, vrăbiile se tem de om ca de nici un alt animal. Libertatea, pe care o putem numai „naturală", fără ca prin acest cuvînt să ne referim la vreo teorie abstractă, include mai degrabă inegalitatea şi nedreptatea, fiindcă fiecare doreşte, prin orice mijloace, să fie cel mai tare. dacă se poate chiar stăpînul lumii. Aşa se înfăţişează individul izolat, asemenea unui animal sălbatic, necruțător, care trăieşte rezemat numai pe puterile sale. Au existat vreodată oameni singuratici ? Şi dacă au existat, nu au avut ei prilejul repetat să constate că individul izolat este ființa cea mai vulnerabilă în nuditatea ei dezarmată. Asocierea este sădită adînc în viața tuturor organismelor. Ea este, cum vom vedea in alt capitol, o necesitate imperioasă pentru animalul om. Asocierea, ca act inițial, ca un imaginar „pact social", supune libertatea „naturală" unei transformări radicale, în scopul securității individului şi pentru ca acesta să se bucure de libertate. „Omul condus de rațiune, scrie Spinoza, este mai liber în cetatea în care el trăieşte, potrivit decretului comun, decît în singurătate, unde ascultă doar el însuşi" *(Etica,* prop. 73 ; comp. *Tratatul teologico-politic,* cap. XX, în care Spinoza arată că într-un stat liber este posibil fiecăruia de a gîndi ceea ce vrea şi de a spune ceea ce gîndeşte). Sacrificarea libertății, ca acțiunea arbitrară, după plac, ca desfăşurarea amorală şi asocială a puterii individuale, a fost condiționată de ideea de „lege" *(nomos),* de „decret comun", de „rațiune" şi a dus la sensul uman al libertății care se cere întregită prin egalitate, printr-o „lege egală" *(isonomie).* Legea are valoare instrumentală de egalizare, fără totuşi să desfiinteze în întregime inegalitatea dintru început

a libertății. în cadrul legii care creează o măsură comună pentru toți, inegalitatea, originalitatea, pecetea personală se pot manifesta nestingherite. Inegalitatea este recesivă față de egalitate şi amîndouă sînt recesive față de dreptate şi deci față de libertate. Niciodată egalitatea, oricît de rigid ar fi aplicată, nu va mutila operele libertății, dacă prin libertate nu se înțelege acțiunea arbitrară sub impulsul voinței de putere, ci disciplinarea, restrîngerea libertății proprii pentru a recunoaşte libertatea celorlalți în cadrul comunității. Şi invers, eu nu sînt liber dacă ceilalți lasă neînfrîntă impulsivitatea, libertatea *absolută.* Berdeaev afirmă că „libertatea este legată de imperfecție, de dreptul imperfeeției" *(Un nouveau moyen-âge,* p. 264), el înțelegînd prin imperfecție posibilitatea de a alege între mai multe obiective sau scopuri, în timp ce perfecția este unică şi absolută. Vom vedea că consecința logică, în ordinea politică, a absolutismului, a „perfecției", nu poate fi decît dictatura, deținătoare a Adevărului unic. Adăugăm că voința individuală trebuie să fie restrînsă, nu fiindcă prin ea însăşi este rea, cum crede reacționarul Joseph de Maistre. „Omul în genere, dacă este redus la el însuşi, este prea rău pentru a fi liber" *(Le Pape,* cap. 2). Libertatea originară a individului nu este nici rea, nici bună, ci este „dincolo de bine şi de rău", este amorală. Motivele restrîngerii arbitrarului originar sînt două. întîi, omul este capabil nu numai de ură, dar şi de iubire, nu numai de a se simți altul decît ceilalți şi opus lor, dar şi de a se simți una cu ei. Al doilea, omul găseşte în limitare un sprijin, o întărire de sine, o perfecție. Căci perfecția nu stă numai în infinitate, dar şi în plenitudinea finitului.

Aşadar, legea este recesivă față de libertate, iar legii (dreptății) i se subordonează recesiv egalitatea; în sfîrşit, egalității i se subordonează recesiv inegalitatea, care în forma ei pură este identică cu libertatea „naturală" a forței neîngrădite. Este probabil că societățile primitive, alcătuite din indivizi cu voințe impetuos egoiste, au izbutit să constituie o comunitate de viață numai printr-o necruțătoare disciplină, care tinde să recunoască echivalente voințele individuale. Nu este o ficțiune comunismul primitiv, egalitatea sever constrîngătoare prin obiceiuri şi dictate ale şefilor. Această egalitate disciplinată crea în colectivitate o putere necesară în fața grupelor ostile. Omul primitiv este sever încadrat colectiv, tocmai pentru că este o individualitate puternică, nicidecum fiindcă individualitatea sa este absorbită în masă. Deci egalitatea nu este posibilă decît într-o unitate socială, ea este o *echivalență,* care recunoaşte existența diferențelor individuale. Egalitatea nu este identitate, contopire, o nivelare, ci o asemănare în unele aspecte, alături de neasemănarea altora. Dreptul, fundat pe libertatea creatoare de drept, asigură deopotrivă egalitatea şi inegalitatea. Oriunde există pură inegalitate nu există drept, dar şi acolo unde domneşte o egalitate radicală, care tinde spre identitate, dreptul dispare ca inutil, fie că s-a realizat egalitatea, fie că este impusă cu o violență absolută. Numai dictatura urmăreşte uniformizarea, egalitatea absolută în fața stăpînului, singurul care dispune de libertate arbitrară, strict individualistă.

Faptul hotărîtor în evoluția ideii democrate, care se află embrionar în legendarele şi miticele începuturi ale omenirii, este constituirea în

cadrul aceluiaşi grup a două lumi : lumea stăpînitorilor şi lumea supuşilor. Nu interesează aici cum s-a ajuns înăuntrul aceleiaşi colectivităţi ca o porţiune să domine pe cealaltă, ca minoritatea să domine majoritatea : prin cucerire, prin diviziunea muncii, prin capacitate personală, pe scurt, prin manifestarea voinţei egoiste de putere, a libertăţii neîngrădite, arbitrare a individului. Ne interesează un alt proces. Este sigur că" în grupa dominantă, în lumea stăpînilor, există egalitate sau quasiegalitate, căci se recunoaşte că şi stăpînii au nevoie de o conducere şi că funcţia de conducere este încredinţată unuia singur sau celor puţini. Este „legea numărului mic" a lui Laun (op. *cit.,* p. 68), formulată înainte de Robert Michels *(Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demdkratie,* ed. a Il-a, 1925). în lumea stăpînilor conducerea celor puţini, „oligarhia", nu compromite egalitatea principială. Conducătorul este *primus inter pares.* Chiar dacă conducerea presupune raportul de comandă şi ascultare, nu interesează nici cine comandă, nici cine ascultă, ci *pentru ce* unii comandă şi *pentru* ce alţii ascultă, aşadar interesează fundarea raportului dintre conducători şi cei conduşi. Nobilul, care conduce în luptă pe ceilalţi nobili, consideră pe aceştia ca egalii săi. Diferenţierea socială între o clasă stăpînitoare şi o clasă în stare de sclavie, de iobăgie sau de altă inferioritate insolubilă este prototipul raportului social de dominare, a raportului antidemocratic, tiranic, în care arbitrarul intereselor egoiste decide. Democraţia se opune despotismului, tiraniei sub toate formele acesteia mai vechi sau mai noi. De notat este că raportul între stăpîn şi supus (sclav, şerb, om de rînd) nu este un raport de pură, de radicală înrobire, fiindcă prepotenţa arbitrară a stăpînului este temperată recesiv de celălalt factor vital, de simpatie, de iubire, ceea ce va fi arătat pe larg în capitolul următor. In trecut, acest factor temperator se manifestă nu numai ca paternalism, ca un protectorat amestecat cu exploatare şi cu conştiinţa unei superiorităţi strivitoare, dar şi prin dogme sau credinţe metafizice menite să facă suportabilă expunerea şi mai umană stăpînirea. Catolicismul, pe temeiul principiului său de acomodare la situaţii noi, revendică pentru sine ideea democrată ca o aplicare a dogmei şi a doctrinei. „Filozofia Sf. Toma a fost prima filozofie autentică a democraţiei" (J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste,* 1945, p. 41). Fireşte, dogmele îndeplineau şi alte funcţii sociale, mai ales aceea de a oferi o explicaţie fictivă a lumii întregi, nu numai a vieţii umane.

Istoria omenirii este istoria libertăţii ; este istoria procesului de expansiune a libertăţii la mereu alte grupe şi indivizi. Ea începe prin a fi libertatea unei clase împotriva celorlalte, cu îndulcirile cerute de sociabilitatea, de sentimentul de simpatie. Libertatea unei singure clase este libertatea-privilegiu. Lupta pentru democraţie este lupta împotriva vechii forme de libertate, este lupta împotriva privilegiilor. Să nu ne imaginăm că libertatea-privilegiu este numai libertatea feudalilor, a nobilimii asociată cu clerul superior. Lupta dată de „starea a treia", de burghezie, împotriva privilegiilor feudale a înscris pe steagul ei libertatea şi drepturile Omului, dar ea se termină cu „liberalismul burghez" care consacră noul privilegiu al banului. Proletariatul va relua lupta împotriva noilor privilegii plutocratice, privilegii noi care nu se justifică prin reale servicii sociale. Lupta legitimă a proletaratului ascunde

pericolul de a crea noi privilegii pentru „foştii" proletari şi degradări corespunzătoare pentru „foştii" privilegiaţi.

Societăţile, care au preferat să nu se schimbe brutal, ci treptat, respeetînd obiceiurile şi legile, s-au dezvoltat în sensul lărgirii cîmpului social de binefacere a libertăţilor. O mare cucerire istorică a libertăţii este transferarea libertăţilor asupra burgheziei, care era convinsă că vorbeşte în numele poporului întreg şi că luptă pentru a acorda fiecărui „cetăţean", odată cu demnitatea persoanei, facultatea de a fi liber, capacitatea de a-si desfăşura neîngrădit libertăţile egale. Cea din urmă libertate, care este astăzi marele obiectiv al luptelor sociale, este libertatea economică, întrupată în dreptul de a avea viaţa asigurată şi de a se bucura de aceleaşi condiţii sau posibilităţi de dezvoltare individuală. Democraţia deplină este democraţia economică fundată pe dreptul şi datoria de a-şi cîştiga existenţa prin muncă zilnică. Obiecţia că democraţia a accentuat prea mult egalitatea, compromiţînd libertatea ea originalitate ireductibilă a individului, nu impresionează. Libertatea originară a individului nu se lasă înăbuşită. Marea dificultate rezidă în altă parte şi derivă din universalizarea libertăţii : cum să o asigurăm tuturor, întregului popor ? Cum să se constituie ceea ce s-a numit „suveranitatea poporului", care este socotită ca unul din principiile democraţiei ? Este bine cunoscută definiţia dată democraţiei de Abraham Lincoln : „conducerea poporului însuşi prin popor şi pentru popor". Problema porneşte de la următoarele date. Poporul este suveran numai dacă ascultă de legile pe care el însuşi şi le-a dat, aşadar dacă trăieşte sub legea *sa,* în statul *său.* Se ridică astfel chestiunea fundamentală a originii *legii, comune.* In faza primitivă, legile au fost dictate de unii,, dar aceştia nu au coborît din cer cu legile, ci au ieşit din rîndul celorlalţi ca legiuitori, fiindcă au ajuns prin ei înşişi la conştiinţa necesităţii de a se limita singuri pentru a-şi garanta o libertate mai durabilă. Ideea unui „pact" sau „contract social" este utopică, dar are ca fundament trainic faptul" că cel puţin aceia care au dictat legi altora aveau conştiinţa necesităţii de a legifera, deci faptul că există un fel de auto-nomie, deauto-legiuire, de capacitate de a-şi da sieşi legi, autonomie care nu este autonomia solemnă, prea raţională a lui Kant, Fichte şi urmaşilor lor. Desigur, s-a abuzat de autonomie în filozofia modernă, s-a abuzat de ideea că Raţiunea îşi prescrie sieşi legi independent de condiţiile empirice ale societăţii. Nu trebuie să abuzăm nici de heteronomie, adică să nu credem că „societatea", ca un individ suprauman, oarecum divin, a impus din afară indivizilor o anumită linie de conduită. Autonomia originară este expresia libertăţii inerentă conştiinţei care voieşte prin şi din propria sa structură. Nu conştiinţa pură, raţiunea îşi prescrie sieşi legi, ci conştiinţa creează legea sub presiunea împrejurărilor. Fără presiunea împrejurărilor, conştiinţa n-ar fi devenit autonomă, nu şftar fi dat sieşi legi. / '

' Noţiunea eminent democratică a „suveranităţii poporului" este concluzia celor trei mari premise ale democraţiei : libertate, dreptate (lega-' litate), egalitate. Poporul este suveran în măsura în care el ascultă depropriile ei legi. Rousseau a pus cel dintîi problema a ceea ce el aromeşte, în *Contractul social,* „voinţa generală" adică constituirea unei.

pericolul de a crea noi privilegii pentru „foştii" proletari şi degradări corespunzătoare pentru „foştii" privilegiaţi.

Societăţile, care au preferat să nu se schimbe brutal, ci treptat, respectînd obiceiurile şi legile, ş-au dezvoltat în sensul lărgirii eîmpului social de binefacere a libertăţilor. O mare cucerire istorică a libertăţii este transferarea libertăţilor asupra burgheziei, care era convinsă că vorbeşte în numele poporului întreg şi că luptă pentru a acorda fiecărui „cetăţean", odată cu demnitatea persoanei, facultatea de a fi liber, capacitatea de a-şi desfăşura neîngrădit libertăţile egale. Cea din urmă libertate, care este astăzi marele obiectiv al luptelor sociale, este libertatea economică, întrupată în dreptul de a avea viaţa asigurată şi de a se bucura de aceleaşi condiţii sau posibilităţi de dezvoltare individuală. Democraţia deplină este democraţia economică fundată pe dreptul şi datoria de a-şi cîştiga existenţa prin muncă zilnică. Obiecţia că democraţia a accentuat prea mult egalitatea, compromiţînd libertatea ca originalitate ireductibilă a individului, nu impresionează. Libertatea originară a individului nu se lasă înăbuşită. Marea dificultate rezidă în altă parte şi derivă din universalizarea libertăţii : cum să o asigurăm tuturor, întregului popor ? Cum să se constituie ceea ce s-a numit „suveranitatea poporului", care este socotită ca unul din principiile democraţiei ? Este bine cunoscută definiţia dată democraţiei de Abraham Lincoln : „conducerea poporului însuşi prin popor şi pentru popor". Problema porneşte de la următoarele date. Poporul este suveran numai dacă ascultă de legile pe care el însuşi şi le-a dat, aşadar dacă trăieşte sub legea *sa,* în statul *său.* Se ridică astfel chestiunea fundamentală a originii *legii, comune.* în faza primitivă, legile au fost dictate de unii, dar aceştia nu au coborît din cer cu legile, ci au ieşit din rîndul celorlalţi ca legiuitori, fiindcă au ajuns prin ei înşişi la conştiinţa necesităţii de a se limita singuri pentru a-şi garanta o libertate mai durabilă. Ideea unui „pact" sau „contract social" este utopică, dar are ca fundament trainic faptul" că cel puţin aceia care au dictat legi altora aveau conştiinţa necesităţii de a legifera, deci faptul că există un fel de auto-nomie, de auto-legiuire, de capacitate de a-şi da sieşi legi, autonomie care nu este autonomia solemnă, prea raţională a lui Kant, Fichte şi urmaşilor lor. Desigur, s-a abuzat de autonomie în filozofia modernă, s-a abuzat de ideea că Raţiunea îşi prescrie sieşi legi independent de condiţiile empirice ale societăţii. Nu trebuie să abuzăm nici de heteronomie, adică să nu credem că „societatea", ca un individ suprauman, oarecum divin, a impus din afară indivizilor o anumită linie de conduită. Autonomia originară este expresia libertăţii inerentă conştiinţei care voieşte prin şi din propria sa structură. Nu conştiinţa pură, raţiunea îşi prescrie sieşi legi, ci conştiinţa creează legea sub presiunea împrejurărilor. Fără presiunea împrejurărilor, conştiinţa n-ar fi devenit autonomă, nu şft-ar fi dat sieşi legi. 7

' Noţiunea eminent democratică a „suveranităţii poporului" este concluzia celor trei mari premise ale democraţiei: libertate, dreptare (lega-' litate), egalitate. Poporul este suveran în măsura în care el ascultă de-propriile ei legi. Rousseau a pus cel dintîi problema a ceea ce el năimeşte, în *Contractul social,* „voinţa generală" adică constituirea uneL

voințe comune care respectă totuşi voința fiecăruia, fiindcă in .voința generală" se exprimă voința *profundă* a fiecăruia. Nu avem de gLnd să cercetăm mai de aproape obiecțiile contradictorii aduse ideii de „suveranitate a poporului" întrupată în „voința generală". Ele au fost înşirate şi discutate de articolele lui B. Mirkine-Guezevitch, ***Corporatisme*** *et democrație,* „Revue de Metaphysique et de Morale", 1935, 1936. Ne preocupă acum aspectele esențiale ale acestei noțiuni. S-a obiectat suveranității poporului" că ea duce la despotism, la anularea voinței individuale, deşi aceasta stă la originea voinței generale ; dar s-a mai obiectat deopotrivă că „voința generală" a poporului nu se poate constitui, fiindcă, întîi, ea ar trebui să fie unanimă, altminteri cei rămaşi pe dinafară se vor considera ca înrobiți sau ca excluşi din societate ; al doilea, în condiții normale, unanimitatea este înlocuită cu majoritatea : în locul poporului hotărăsc fracțiuni, partide cu năravurile lor sau o majoritate necompetentă, coruptibilă, adică iresponsabilă.

„Suveranitatea poporului", care trebuie să fie suprema garanție a libertăților, poate avea drept concluzie necesară despotismul, dacă se concepe poporul ca o ființă superioară, ca un Eu superior care a luat locul voinței lui Dumnezeu. Poporul nu este un Leviathan atotputernic, în fața căruia indivizii neputincioşi se înclină şi renunță la interesele lor particulare, la fericirea lor, pentru a servi noul Stăpân anonim. ŞHm că sociologia contemporană tinde să ipostazieze raportul social. Desigur, voințele individuale, după ce s-au exprimat constituind voința generală suverană, se pot schimba, şi atunci voința de ieri apare ca ceva străin ce tiranizează pe cel ce şi-a schimbat părerea. In realitate, voința comună (generală) este o voință de durată, de fixare a cadrului de viață, a Structurii, şi ca atare nu se poate schimba în chestii esențiale, ci numai în chestii de amănunt. Nu putem concepe că un popor ar putea renunța de bunăvoie la libertate pentru lanțuri, chiar dacă acestea sînt lanțuri pentru toată lumea. Un clasic doctrinar al democrației moderne, Alexis de Tocqueville, credea că egalitatea exercită în democrație mai multă atracție decît libertatea, care de aceea este mai uşor sacrificată. Cînd ne bucurăm de libertate — sub această condiție începem să ne gîndim mai mult la egalitate — o putem sacrifica pentru mai multă egalitate, cu gîndul ascuns că egalitatea va face să crească libertatea. Istoria poate cita multe cazuri de eclipsă sau de slăbire a conştiinței democratice, însă tot ea corectează impresia de slăbire prin constatarea că tot ceea ce, în aparență, este o înfrîngere a democrației, în realitate lucrează pentru ea, fiindcă nimic esențial nu se poate hotărî într-o societate matură fără consimțămîntul poporului, oricît de nestabil ar fi el. In sfîrşit.. despotismul este o consecințăa „suveranitățiipoporului|S dacă aceasta este invocată cînd o^g**^uDare**_jninori1***srăjpm^^S^âi^^^^vrvio-*** lență pe frînele steJuhoi_^'Sein^une~prin constrângere polițistă majorității şi mai_aje**]rjî^** să reziste. „Poporul" este atunci numai~~oTaȚadă pentru bunul~pîâc ăTunei minorități. „Suveranitatea poporului" rămîne principiul de legitimitate al democrației şi ca atare el nu poate ştirbi echilibrul recesiv dintre libertate, dreptate (legalitate) şi egalitate. S-a făcut justa observație că nu trebuie să căutăm

sensul actual al „suveranității poporului" în opera lui Rousseau, în *Contractul social,* scris atunci cînd nu exista o democrație în accepția de astăzi nici măcar în Elveția. Rousseau scrie într-o epocă în care apărea necesar un radicalism care merge pînă la înăbuşirea sîngeroasă a oricărei încercări de- a se abate de la religia statului. Rousseau, neavînd sub ochi funcționarea unei democrații, caută în spirit antiistoric modele în antichitate. Nu într-o scriere abstractă şi învechită vom descoperi înțelesul modern al suveranității poporului, ci în concepțiile lui Mirabeau, în 'Convenția națională, în teoriile lui Danton şi în discuțiile duse în comitetul salvării publice (Mirkine-Guezevitch, op. *cit.,* p. 154).

Mai multă greutate au alte două recriminări împotriva „suveraninății poporului". O *primă obiecție* este formulată astfel. Suveranitatea poporului nu se poate constitui fiindcă suveranitatea cere unanimitate şi unanimitatea nu este posibilă decît cel mult în chestii secundare şi neinteresante. De aceea, democrația se mulțumeşte a identifica suveranitatea poporului nu cu. unanimitatea, ci cu majoritatea. Se înțelege, este vorba de majoritatea reală, nu de cea fictivă, fabricată. In adevăr, democrația nu este un dar din afară, ci o dorință vie, interioară a unui popor conştient, care şi-a realizat dorința prin luptă. Asupra acestui punct trebuie să insistăm. Democrația nu admite ca o clasă socială să domine altele, oricît de numeroasă ar fi acea clasă, şi cu atît mai mult huj admite ca un singur partid să domine. Dominarea are aici sensul de negarea dreptului la o viață independentă a celorlalte clase sau partide. Altminteri, majoritatea reală trebuie să domine, fiind temperată recesiv de minoritatea care virtual se consideră viitoarea majoritate. Democrația nu se poate lipsi de mai multe partide care laolaltă garantează că hotărîrea legislativă ține seama de interesele comune, făcînd astfel să triumfe binele general, nu interesele particulare. Pericolul real al falsificării majorității stă în lipsa de conştiință şi brutalitatea politicienilor, în înclinarea spre retorică goală şi şarlatanie, în supralicitarea electorală cu o presă venală, în presiunea asupra alegătorilor, precum şi în coruptibilitatea, inconştiența şi credulitatea pasională a „poporului". Aceste excese sînt corijabile în regimul democrat în care libertatea criticii dă rezultate bune, în ciuda aparențelor. Dealtfel, în democrație există tendința de a exagera lipsurile şi păcatele. Cînd exprimarea gîndirii critice este liberă, pare mai interesant, mai „senzațional" de a releva laturile negative, imperfecțiile decît laturile pozitive, meritele, valorile, în regimul despotic, fiindcă s-a suprimat libertatea criticii, nu există decît laude superlative, constatarea perfecțiilor esențiale. Critica este tolerată şi devine cu atît mai violentă cu cît loveşte în efecte secundare, cruțînd cauzele principale. Rezultatul acestor situații deosebite este că în democrație relele sînt îndreptate, în timp ce în despotism ele se agravează şi produc cangrenarea corpului social, de unde urmează necesitatea intervenției drastice.

Nu mai puțin serioasă este *a doua obiecție :* „suveranitatea poporului" nu se poate constitui nici ca majoritate, chiar dacă aceasta se constituie în condiții optime, pentru motivul că nu poate fi suprimată opoziția dintre interesul personal şi interesul comun, dintre omul particular

şi omul ca cetăţean. Bernard Grothuysen numeşte această situaţia caracterul dialectic al ideologiei democrate. Ceea ce hotărăşte cetăţeanul în interesul comun face să sufere omul particular. Acelaşi individ apare cînd ca fiinţă egoistă, cînd ca fiinţă socială. „Aşadar, rămîne dualitatea dintre cele două sfere ale interesului particular şi ale interesului general. Şi în democraţie este vorba mai întâi de a exprima voinţa generală într-o formă icât mai puţin tulbure, fără a ştirbi interesul particular" (B. Grothuysen, *Dialektik der Demokratie,* 1932, p. 11). Aceasta este definiţia majorităţii : să reprezinte sensul autentic al interesului general, fără a strivi interesele particulare. în ideea de majoritate, părţile majoritare şi minoritare se îngrădesc mutual, delimitează precis sferele lor de acţiune şi prin aceasta fundează libertăţile. Majoritatea ca idee este expresia libertăţii care a depăşit sfera „naturală" a voinţei brutale de putere, a bunului plac, a arbitrarului şi ilustrează idealul democratic de a uni libertatea cu legalitatea şi egalitatea.

Toate aceste recriminări şi obiecţii antidemocratice nu fac altceva decît să releve imperfecţiile vieţii umane. Nu există o funcţie socială (legiferare, administraţie, justiţie, şcoală etc.) care să nu poarte în aripi plumbul imperfecţiei. Dar nimeni nu trebuie să se gîndească la suprimarea lor, numai fiindcă sînt imperfecte. Dimpotrivă, oricine este chemat să se străduiască pentru a le face mai bune, chiar dacă uneori se simte nevoia mijloacelor radicale, a fierului roşu întrebuinţat în chirurgia de altădată. S-au descoperit şi alte imperfecţii mai mărunte ale democraţiei, ca de exemplu : a) incompetenţa parlamentarilor, nu numai a alegătorilor ; b) favoritismul miniştrilor ; c) rutina birocratică. Nu este însă greu să descoperim aceste defecte mult agravate în regimurile nedemocratice, despotice. Toate aceste obiecţii mai importante sau mai puţin importante şi-au pierdut astăzi ascuţişul lor. A denumi democraţia „flagelul civilizaţiei" este o fatală orbire. Lumea nu posedă astăzi un alt ideal, sub flamura căruia se va putea uni vreodată. Este nimerit să nu uităm că cei mai mulţi membri ai democraţiilor chiar înaintate nu trăiesc o viaţă personală, interioară, neparazitară, că ei nu au sentimentul răspunderii, că nu apreciază autenticul şi plenitudinea umană. Bucuros se mulţumesc să fie masă amorfă tîrîtă de interese egoiste şi de plăceri efemere, fără pretenţii. Mai este necesar să nu uităm că astfel de oameni caută nu numai compensaţii egoiste ale neînsemnătăţii lor, ci uneori compensează anonimatul lor prin contopirea oarbă, pasionată, fanatică într-o colectivitate, şi atunci ei devin primejdioşi. Şi intr-un caz şi în altul, al compensării mediocrităţii lor, ei sînt fericiţi că sînt scutiţi de decizii grele, personale. Eliberarea omului de mediocritate este posibilă oricui ca un act de fiecare zi. Trebuie să fim gata să începem din nou strădania pentru eliberarea omului de imperfecţii, chiar dacă el s-a degradat într-atît încît iubeşte lanţurile.

Omenirea cultă a intrat într-o eră care nu mai cunoaşte obstacole de neînvins în calea voinţei de îndreptare. Progresele conştiinţei sociale, ale voinţei de îndreptare, susţinută de progresele ştiinţelor naturii şi tehnicii (mai ales exploatarea energiei nucleare) fac de prisos transformările violente, războaiele şi poate chiar revoluţiile. Democraţia a cu-

noscut nu demult momente de ruşinoasă abdicare, a cărei singură scuză este identificarea democrației cu formele ei imperfecte socotite stabile. S-a vorbit şi s-a scris mult în anii de după primul război mondial, sub impresia puternică a dezorganizării produse de război, de o „criză a democrației". Se părea că şi idealul democratic, ca atîtea alte ideale, trece prin procesul numit de Paul Valery „putrefacția idealelor" (Prefață la opera lui Keyserling, *La revolution mondiale,* p. 13). Cei care au crezut în vitalitatea democrației, care, în treacăt fie zis, era invocată cîteodată şi de adversarii ei, nu s-au înşelat. Democrația s-a dovedit a fi singura formă de organizație colectivă care poate întineri. Chiar şi fenomenele ce par o disoluție a ei se întorc în favoarea ei. Locul comun al timpurilor din urmă a fost trecerea de la „democrația politică" la „democrația socială". Este un adevăr profund în acest loc comun, dar un adevăr cu două tăişuri. El a fost uneori interpretat în sensul că democrația socială poate să sacrifice, pentru a salva „disciplina" şi „autoritatea", libertățile, în loc să le ocrotească împotriva abuzurilor celor tari şi bogați care cred că le este îngăduit orice. Disciplina şi autoritatea socială trebuie să fie totodată libertate socială şi dreptate socială. (Despre „libertate şi autoritate" va trata o anexă la capitolul următor).

Lucrarea lui Elie Halevy *(L'ere des tyrannies,* 1938), precedată de o comunicare la Societatea franceză de filozofie, în noiembrie 1936, tot sub titlul de *Era tiraniilor,* a făcut o puternică impresie printre intelectuali şi a provocat reacții contrare sau rezerve. Teza lui este că omenirea cultă a intrat, după primul război mondial, într-o eră a tiraniilor, după epoca de individualism şi liberalism dinainte. El face răspunzător de această gravă întorsătură socialismul din cauza „contradicției sale interne". „Socialismul, de la naşterea sa, la începutul secolului al XlX-lea, suferă de o contradicție internă" („Bulletin de la Societe franeaise de philosophie", 1936, p. 181). Socialismul are drept ideal instaurarea libertății, dar fiind nevoit să se apere şi să atace, el trebuie să recurgă la metodele stării de război care suspendă libertatea prin etatizarea economiei ca şi a gîndirii. Tragedia socialismului constă în necesitatea de a suprima libertatea, cea mai prețioasă valoare socială, tocmai pentru a o apăra şi salva. Scopul este negat de mijloc. S-a observat de către Rene Berthelot că există socialisme cu tendință liberală, chiar anarhistă şi antistatală, ca la englezii Godwin şi Owen, la francezii Proudhon, Pierre Leroux, Jaures, Vandervelde, şi un socialism autoritar la Babeuf, Saint-Simon, Lassalle, Blanqui. însuşi Marx împrumută şi sintetizează elemente de liberalism, postulînd suprimarea finală a statului, şi elemente de autoritarism statal de la Blanqui, permițînd astfel dezvoltarea a două forme antagoniste de socialism marxist.

Teza lui Halevy este un mare adevăr parțial, fiindcă acea contradicție internă există latent în orice democrație (vezi îndeosebi Guido de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo,* 1925, p. 403 şi urm.) şi putem adăuga şi în însuşi liberalismul burghez, care în formă consecventă nu a existat niciodată, fiindcă ar fi fost un pericol pentru societate. O epocă de pur liberalism şi individualism nu este o realitate istorică, ci una

ideologică. „Contradicția internă" **a** democrației în genere se explică prin dubla natură insociabil-sociabilă a omului. Libertatea .naturală- a bunului plac individualist, a arbitrarului violent trebuia să facă loc libertății secundate recesiv de legalitate şi egalitate, pentru **a** face stabilă societatea. Trecerea de la arbitrarul egoist la libertatea socială cere o disciplină care nu se poate dispensa, ca mijloc, de autoritate, de constrîngere. Pe scurt, contradicția își are sediul în dubla natură **a** libertății şi deci în dubla natură a constrângerii şi autorității, ceea ce va constitui o temă aparte.

NOTE

[1] De-a lungul întregii vieți, în toate lucrările sale, Mircea Florian a fost preocupat de înțelegerea şi rezolvarea raportului individual-general. El a obiectat continuu împotriva oricărei reduceri a realității la un singur factor, împotriva oricărei exagerări, pledând în schimb pentru diversitatea calitativă a lumii. Intr-o atare perspectivă, devine pe deplin evident sensul în care se cuvine să fie luată aprecierea lui că în secolul al XlX-lea „monismul a ştiut să valorifice pînă la absurd o aşa-numită «năzuință nestăpânită a spiritului spre unitate», spre «sinteză»" (p. 48).

[2] Autorul are aici în vedere cunoscuta exagerare („noi sântem activi în gândire") specifică îndeosebi idealismului subiectiv, de care se dezice constant şi căruia îi opune o concepție realist-raționalistă, în esență materialistă (p. 49).

[3] In manuscris, lucrarea este indicată fără dată, deşi la pagina 73 Florian reține anul 1922 (p. 52).

[4] Sensul acestui paragraf nu pare suficient de clar ; în context, paragraful se integrează însă lămuritor şi tocmai de aceea a fost reprodus aşa cum se prezintă în manuscris (p. 54).

[5] Uneori Florian şi-a suplimentat explicațiile şi argumentările prin anexe de mai mare sau mai mică întindere, dar de fiecare dată funcționale şi binevenite. Anexele scurte, de 1 pînă la 2 pagini, le-am reținut în note pentru a nu întrerupe cursivitatea textului. Reproducem în continuare anexa cu privire la Aristotel, la care autorul face trimitere în text (p. 59).

Aristotel a întrevăzut acest adevăr în ultimul capitol (14) al operei de logică *De interpretatione.* Autenticitatea acestui capitol a fost contestată chiar de unii comentatori vechi sub pretextul că Aristotel, ocupîndu-se aci de contrarietatea judecăților, a susținut o teorie a contrariilor care pare deosebită de teoria obişnuită aristotelică a contrariilor, mai ales în *Categorii* (cap. 10 şi 11), unde însă noțiunea de contrarii este aplicată la termeni. In cap. 14 din *De interpretatione* sînt considerate ca judecăți contrarii afirmația („bunul este bun") şi negația („bunul nu este bun"), concepție oare pare că dărâmă enunțul că afirmația şi contradicția sînt contradictorii. Aristotel rămâne şi aci credincios concepției sale din toate operele că raportul de contrarietate se defineşte prin *opoziție extremă* (alb-negru, pereche-nepereche)", indiferent dacă există sau nu intermediari între extreme, aşa încît el consideră contradicția mai degrabă un caz al contrarietății decît invers. Aristotel stă departe de eroarea modernă de a admite chiar mai multe feluri de contradicții, de exemplu una formală şi alta dialectică, ceea ce ar

însemna o a treia contradicție între cele două şi aşa la infinit, ca în argumentul aristotelic *(tritos anthropos)* invocat împotriva concepției platonice a *ideii de om* care unifică din afară sau de sus pe oamenii individuali.

Este momentul să precizăm locul opoziției recesive în cadrul opoziției în genere şi al opoziției contrare îndeosebi, căci opoziția contradictorie nu are nici o legătură cu recesivitatea. Logica aristotelică cunoaşte două feluri principale de noțiuni : 1) *noțiunile supraordonate,* coordonate şi *subordonate,* pe oare noi le numim „unități" în sens propriu sau specii şi genuri; 2) *noțiunile opuse* (contrare şi contradictorii), care pentru noi sînt un fel de relație ca orice opoziție. De aceea nu primim doctrina aristotelică potrivit căreia relația sau „relativul" este un fel de opoziție, fiindcă mai curînd opoziția este un fel de relație, adică o anumită relație de diferență. Amîndouă felurile de noțiuni se întîlnesc în ceea ce ne este dat şi constituie cele două structuri logice ale obiectului în genere (unitate şi relație).

Noțiunile opuse structurează existența în genere numai ca noțiuni contrare, şi anume ca noțiuni contrare *recesiv.* Noțiunile recesiv contrare, care constituie armătura logică a realității îndeosebi, sînt pereche, în care un termen este față de celălalt în raport de supraordonate sau subordonare — nu şi de coordonare, principial exclusă de recesivitate —, ca la specii şi genuri, însă în alt sens decît la acestea, anume în sensul că termenii opuşi recesiv se întrețes într-un mod greu de definit. Această condiție a opoziției este împlinită numai de termenii ce stau în raport de opoziție contrară recesivă, la care un termen este supraordonat şi celălalt subordonat, aceasta cu o libertate care nu se întîlneşte la genuri şi specii. în opoziția contrară recesivă, un termen nu exclude pe celălalt ca în contradicție, care face imposibilă coexistența lor. Termenii în antiteză recesivă sînt legați intim ca specia şi genul. Dealtminteri, cum observă Aristotel în *Categorii* (cap. 11, 14 a), la termenii contrari care nu sînt legați recesiv existența unuia nu atrage existența celuilalt. Dacă toată lumea este sănătoasă, va exista sănătatea, dar nu va exista boala. Boala şi sănătatea, normalul şi anormalul, binele şi răul etc. nu sînt împreună, dar ele pot fi împreună dacă unul din termeni devine dominant şi celălalt recesiv, sau dacă opoziția contrară poate avea un aspect oarecum recesiv, aşa de exemplu sănătatea domină, boala este recesivă. în acest sens, dr. Knock al lui Jules Romains avea dreptate că „omul sănătos este un bolnav care se ignorează ca atare".

[6] Urmează anexa consacrată lui Wundt (p. 61).

Wilh. Wundt, într-un studiu special *(Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeil,* „Philosophische Studien", voi. II, 1885), a analizat cu pătrundere antinomiile kantiene şi, după ce le-a dat o formulare mai precisă, scoțînd din primele trei antinomii şase, a ajuns la concluzia că antinomiile kantiene sînt insolubile, fiindcă sînt sofistice, deci fiindcă se servesc de două şi chiar trei înțelesuri ale noțiunii de infinit: infinitul ea *nesfîrşit,* neîmplinit, fiindcă nu putem concepe o limită, o finitate (ca la spațiu, timp, numere) ; infinitul conceput ca o totalitate infinită, ca un infinit împlinit, dat, pe scurt, ca *transfinit,* în sfîrşit, infinitul oa *indefinit,* la care putem concepe o limită, dar aceasta este relativă, provizorie, oricând putînd să fie depăşită. Indefinitul este un finit fără limite fixe odată pentru totdeauna, căci limitele pot fi strămutate totdeauna, cînd cer faptele fizice. Deci indefinitul se întîlneşte în lumea empirică a elementelor, în infinitul mic, al marilor aglomerații de stele, în infinitul mare. Infinitul

ca nesfîrşit domină sfera matematică (spaţiu, timp, numere), iar transfinitul, infinitatea dată, împlinită este o ficţiune speculativă.

Aşadar, după Wundt, dacă exceptăm a patra antinomie *(teza :* există o fiinţă absolut necesară în lume ; *antiteza:* nu există o fiinţă absolut necesară în lume), primele trei teze au în comun aplicarea opoziţiei finit-infinit şi se deosebesc prin obiectul aplicării lor : spaţiul şi timpul (antinomia 1), divizibilitatea materiei (antinomia II) — la ambele termenii sînt omogeni —, în sfîrşit la seria cauzală, în care termenii sînt eterogeni : există o primă cauză *liberă* dincolo de fenomene (teza) ; nu există o primă cauză, ci o serie infinită de cauze şi efecte.

Concluzia examenului critic este că toate antinomiile kantiene sînt false, fiindcă finit şi infinit nu sînt valabile nici pentru lucrul în sine, care este sustras cunoştinţei, nici pentru fenomenele date, care nu cunosc decît indefinitul, adică o limită relativă şi o depăşire *nedeterminată.* Spaţiul, timpul, numerele sînt *nesfîrşite,* adică presupun un regres, a cărui limită n-o putem concepe cum concepem limitele materiei, fiindcă aci depăşirea este *determinată.* Dar spaţiul, timpul, numerele sînt simple forme de intuiţie, fără conţinut empiric. Eroarea stă în transformarea nesfârşitului în transfinit, adică în ceva încheiat sau finit. Ori de cîte ori, în ordinea reală, intervine consideraţia spaţiului şi timpului, *regressus in indefinitum* devine *regressus* ' *in infinitum* (nesfîrşit), cu primejdia de a transforma nesfîrşitul, niciodată conceput ca limitat sau dat, în transfinit. Motivul adînc al antinomiilor şi al formulării lor sofistice este amestecul nevoilor etie-religioase care vor să fie asigurate teoreticeşte. Aşa se explică în antinomia II amestecul existenţei *simple,* în antinomia III apariţia ideii de libertate a voinţei ca limită a seriei cauzale şi în antinomia IV intervenţia lui Dumnezeu ca „Fiinţa absolut necesară" în lume.

17] Felul în care este formulată interogaţia lui Florian nu pare a fi în consens cu ideea de bază a lucrării. Precizarea imediat următoare stabileşte acordul şi înlătură dubiile (p. 71).

18] In manuscris, cuvîntului „fenomen" îi succede unul greu de descifrat. Deductiv, am reţinut şi optat pentru cuvîntul „morţii" (p. 73).

19] O astfel de posibilitate rămîne condiţionată, în concepţia filozofului român ; el o acceptă numai în eventualitatea înlăturării antinomiilor fundamentale pe care se sprijină religia şi credinţa religioasă. Cum un atare act ar echivala cu însăşi desfiinţarea în plan teoretic a religiei, rezultă implicit atît poziţia sa anitireligioasă, cît şi sensul în care trebuie să fie luată o astfel de afirmaţie (P- 77). Pentru alte detalii, vezi *Antinomiile credinţei. Religie şi filozofie* (1936).

110] Deşi consideraţiile lui Florian cu privire la dialectică sînt nedistincte, contextul ne impune concluzia că el are în vedere. în astfel de cazuri, dialectica de factură idealistă (p. 79).

ţ11] Titlul corect al acestei lucrări este *Evolutionnisme et platonisme* (p. 82).

112] Nu încape îndoială că, apreciindu-1 pe Russell drept „fondatorul logisticii", Florian are în vedere logica matematică (p. 104).

[13] Deşi în manuscris nu există vreun alt indiciu, este evident că intervenţia in citat, între paranteze drepte, aparţine filozofului român (p. 105).

J14] Se înţelege din context că termenul de „pom" (vezi şi p. 496) este luat de autor în sensul generic de copac (p. 125). >;

[15] Numele lui Rosnyaine este scris în literatura de specialitate **fie** separat, fie într-un cuvînt. Florian însuşi îl scrie cînd separat, cînd împreună. Cum filozoful îl preferă nu în forma Rosny aine, ci Rosnyaine, am dat **curs** preferinţei sale şi am unificat acest nume (care se pare totuşi că **este un** pseudonim) în toată lucrarea (p. 150).

[16] „Eutehia", aici (p. 164) în sensul probabil de entelehia, cum dealtfel **ne în**dreptăţeşte să credem contextul în care este luat acest din urmă termen la pagina 163. Pentru comparaţie, vezi totuşi şi paginile 126, 376—377, 394 402, 437 etc.

[17] Am păstrat forma în care autorul a scris numele acestui cunoscut fizician şi filozof croat din secolul al XVIII-lea. Potrivit ortografiei actuale, numele lui se scrie însă şi Bockovic (p. 190).

[18] întrucît şi în manuscris este scris „perceptul", am lăsat cuvîntul. aşa cum l-am întîlnit. înclinăm să credem că filozoful s-a referit la „perceput" (vezi şi p. 265 sau la perceptibil (p. 264). , ,

[19] Potrivit manuscrisului s-ar fi cuvenit să reproducem următoarea formulă: „dacă individualul ar fi independent, el ar deveni individual". Cum însă eroarea de redactare este evidentă, am procedat la înlocuirea termenului de *individual* din prima parte a aserţiunii cu cel de *general* (p. 266), înlocuire impusă atît de context, cît şi de întreaga concepţie a lui Mircea Florian.

[20] In context, formula „fiindcă singurul" semnifică : „omul este mai real decît animalele, plantele şi pietrele" datorită faptului că doar el, numai omul sigur „este o unitate de corp şi suflet" (p. 298).

[21] întrucît ceva mai jos se referă la „teoria flogistonului" şi la „ardere", s-ar părea că Florian a dorit să scrie „trebuie să facem partea focului" (p. 301). Manuscrisul fiind neclar în acest loc, nu este însă exclusă posibilitatea de a fi intenţionat să spună *partea jocului,* în sensul de a face jocul cuiva (vezi şi p. 215).

[22] Cuvîntul de „organizaţie" (p. 313), folosit de mai multe ori de Florian (vezi şi p. 377, 396, 455, 488 etc), are sensul de *organizare,* de structurare a unui organism, lucru etc.

[23] Formula „legalităţii statistice", folosită de autor şi păstrată în text, este o expresie mai veche pentru „legităţi statistice" (p. 338).

[24] Am păstrat cuvîntul „adaptaţie" (p. 377) ; din context rezultă că este vorba de adaptare (vezi şi p. 379).

[25] Filozoful român intenţiona probabil să spună „expresie concretă, vitală, *«existenţială»"* (p. 414).

[26] Repetarea în chip contradictoriu a numelui lui Schopenhauer apare ca o eroare de redactare. întrucît nu există posibilitatea practică a identificării numelui gînditorului pe care 1-a avut în vedere Florian în prima parte a frazei (p. 435), am reprodus integral acest pasaj în conformitate cu manuscrisul.

[27] Paragraful comportă discuţii şi se pretează la interpretări. Explicaţia stă în posibilitatea de a lua cuvîntul „sigur" sau „sigură", folosit de autor, şi in accepţia de singur sau singură (p. 444).

[28] Titlurile dialogurilor lui Platon sînt date de cugetătorul român uneori în limba greacă, iar alteori în transcriere. De fiecare dată i-au fost respectate preferinţele (p. 459).

[29] Şi în acest capitol (inclusiv în *Anexa* care-i urmează), autorul ia în discuţie şi confruntă puncte de vedere, concepţii, ipoteze variate, interpretîndu-le-

prin prisma raportului de recesivitate. Dincolo de unele limite istorice, semnalate în studiul introductiv la lucrarea de față, concepția de ansamblu a gînditorului rămîne de orientare umanistă, democratică, raționalistă. La această concepție generală trebuie orientate şi unele formulări din text (referitoare la „colectivism", „foştii" proletari, o nouă specie a omului în viitor etc), care, privite izolat, pot fi susceptibile de amendări, dar care, examinate în lumina ideilor fundamentale promovate constant de Mircea Florian, permit o înțelegere mai exactă a diferitelor nuanțe ale gîndirii sale (p. 482).

ţ30] Desigur că termenii „confuceismul" şi „taoismul" trebuie luați în sensul de *confucianism şi daoism* (p. 485).

131] „Se simt şi se ştiu una" (p. 503), adică se ştiu identici, uniți, au „conştiința identității" (vezi şi p. 464).

132] „Curentele masei" şi „mijlocia masei", cum rezultă şi din context, vor să însemne de fapt cerințele legice, orientarea şi opțiunile îndreptățite ale maselor, „aspirațiile" lor (p. 506).

INDICE DE NUME*

* Prezentul *indice de nume* a fost alcătuit de editori.